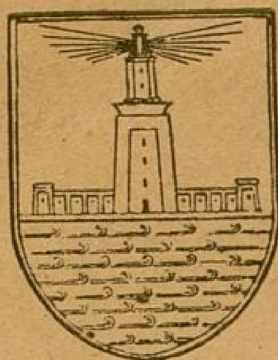
مجلة كلية الآداب

جامعة فاروق الأول



المجلد الثالث

١٩٤٦

تطلب هذه المجلة من مكتبة جامعة
فاروق الاول بمحرم بك
بالاسكندرية

الاسكندرية
مطبعة التجارة

مجلة

كلية الآداب

جامعة فاروق الأول



المجلد الثالث

١٩٤٦

تطلب هذه المجلة من مكتبة جامعة
فاروق الاول بمحرم بك
بالاسكندرية

الاسكندرية
مطبعة التجارة

نقد لبعض التراجم والشروح العربية

لكتاب أرسطو في صنعة الشعر ﴿ بويطيقا ﴾

— ١ —

بدأ العرب منذ أوائل العصر العباسي يتصلون بالتراث اليوناني عن طريق الترجمة ، وكان السريان أداة تلك الحركة في الغالب ، وظل النقلة يوالون النقل حتى حوالى منتصف القرن الرابع الهجري .(١)

وقد كان من بين هؤلاء النقلة « أبو بشر متّى بن يونس القنائى » المتوفي حوالى سنة ٣٢٨ هـ . (٢) وهو نصراني انتهت اليه رياسة المنطقيين في عصره ، وقرأ عليه المنطق أبو نصر الفارابي . نقل متي كثيراً من كتب أرسطو من السريانية الى العربية ، من بينها كتاب الشعر ، يقول « ابن النديم » في معرض الكلام على كتب أرسطو : (الكلام على أبو طيقا — ومعناه الشعر — نقله أبو بشر متي من السرياني الى العربي ، ونقله « يحيي بن عدي » وقيل إن فيه كلاما لثامسطيوس ، ويقال إنه منحول اليه ، وللكندي مختصر في هذا الكتاب .)(٣) ثم جاء الفيلسوف « ابن سينـــا » (٣٧٠ أو ٣٧٥ الى ٤٢٨ هـ) فوضع فيما وضع موسوعته الكبيرة « الشفاء » في الفلسفة ، ولخص في

(١) راجع الصفحات من ٦ الى ٢٣ من كتاب « تاريخ الفلسفة فى الاسـلام » « تأليف دي بور » ترجمة « أبو ريدة » لجنة التأليف والترجمة والنشر . ط . ١٩٣٨

(٢) يقسم « سنتلانا » رجال حركة الترجمة عن الثقافة اليونانيـة فى العصر العباسى تقسيما زمانيـاً الى طبقات ثلاث ، ويضع متى فى الطبقة الثالثة ، ويقول ان تاريخ وفاته مجهول ، الا أنه يذكر عنه أنه كان ببغداد بين سنة ٣٢٠ و سنة ٣٣٠ هـ (راجع مخطوط محاضراته فى الجامعة المصرية سنة ١٩١٠ — ١٩١١ ، فى تاريخ المذاهب الفلسفية . ولا سيما من ص ٢١٦ الى ص ٣٤٩) .

(٣) « الفهرست » لابن النـديم ط . مصر . سنة ١٣٤٨ هـ ص ٢٤٩ — ٣٥٠ ثم ٣٦٨ — ٣٦٩ .

الفن التاسع من الجملة الاولى منها ما وجد في أيامه من كتاب الشعر للمعلم الأول .

وفي القرن السادس الهجري وجه الفيلسوف ابن رشد (٥٢٠ الى ٥٩٥ ﻫ) همه الى مذهب أرسطو دراسة وموازنة وشرحا ، ولخص فيما لخص من مذهبه « ما في كتاب أرسطوطاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أو للأكثر » .

هذه الكتب الثلاثة هى أهم ما بين أيدينا من التراجم والشروح العربية القديمة لكتاب الشعر لأرسطو . (١)

وقد قمنا بترجمة حديثة (٢) لذلك الكتاب ، معتمدين فيها على التراجم الأوربية المحققة ، مستعينين بشروح الباحثين الأوربيين وتعليقاتهم ، وبالرجوع إلى تاريخ الأدب اليوناني وأهم آثاره .

وسأحاول هنا في ضوء ترجمتنا الحديثة — أن أنقد التراجم والشروح العربية القديمة التي سبقت الاشارة اليها ، وأبين قربها أو بعدها من الفهم الصحيح لنظرية أرسطو في الشعر ، ثم أبين ما في حكم الباحثين الأوربيين على هذه الجهود العربية من إنصاف أو تعسف .

— ٢ —

يطلق الأوربيون على ترجمة متى بن يونس لكتاب الشعر اسم « النص

---

(١) اثنان منها مخطوطان : « ترجمة كتاب الشعر » (متى بن يونس) مكتبة جامعة فؤاد الأول رقم ٢٣٠٥٢ ، وكتاب « الشفاء » لابن سينا مكتبة جامعة فؤاد الأول رقم ٢٦٠٥٣ . والثالث مطبوع وهو : « تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر » تأليف القاضي أبي الوليد بن رشد — طبع وتصحيح فوسطو لازينيو (Fausto Lasinio) بمدينة فيرنسة سنة ١٨٧٢ م .

(٥) الترجمة الحديثة تحت الطبع قام بها كاتب هذا البحث والزميل عاطف سلام ليسانس جامعة فاروق الأول سنة ١٩٤٥ وعضو البعثة الفهمية الآن فى باريس .

العربي The Arabic Version (A.V) . ويمكن أن يلخص موقفهم منه فيما كتبه الباحثان « بايووتر » و « بتشر » .

فأما « بايووتر » فقد ذكر أن هذا النص كان معروفا منذ زمن طويل للمستشرقين الفرنسيين ، ولكن فضل مواجهة صعابه وتعميم الاطلاع عليه كان من نصيب المستشرق الانجليزي «مرجليوث» في أواخر القرن التاسع عشر (١) وهذا النص لم يترجم من الاغريقية مباشرة ولكن من ترجمة سريانية (مفقودة الآن) عن الاغريقية ، فهو إذن صورة شرقية من أخري مثلها للأصل الاغريقي . ولن ينتظر منه في مثل هذه الحال أن يلتزم من الدقة الحرفية ما التزمته التراجم اللاتينية للكتابات الاغريقية في العصور الوسطى .

وأهم مايلاحظه النقاد الغربيون على هذا النص ميله الى زيادة الشرح بذكر أكثر من كلمة عربية في مقابل اللفظ الاغريقي الواحد : فمن ذلك الكلمة الاغريقية Hypocritai (أى الممثلون) تقابل في النص العربي بكلمتي المنافقين والمرائين) Hypocrites And Dissemblers ، والكلمة Choros (أى

---

(١) لم نعثر فى مصر على نسخة من المجموعة التى نشرها مرجليوث فى لندن سنة ١٨٨٧ (Analecta Orintalia Ad Poeticam Aristoteleam)

وقد رجوت زميلي الأستاذ محمد حسن الزيات — فى اكسفورد — أن يبحث عن نسخة فى انجلترا فلم يجد الا واحدة فى معهد « جريفث » هى نسخة مرجليوث نفسه وعليها تعليقاته بخطه . وكتب الى الزميل يخبرني أنها تشمل قسمين : الأول نصوص عربية وسريانيـة . والثاني مختارات مترجمة الى اللاتينية . وفى القسم الأول كتاب أرسطاليس فى الشعرا نقل أبي بشر متى بن يونس القنائي من السرياني الى العربي فى ٧٦ صحيفة ، ثم صحيفتان ونصف بالسريانية فى تعريف التراجيديا ، ثم الفن التاسع من الجملة الأولى من كتاب الشفا لابن سينا فى ٢٣ صفحة ، ثم قطعة صغيرة من شرح كتاب عيون الحكمة لابن سينا تأليف الفخر الرازي ، ثم صفحات أخري بالسريانية .

ثم عثر الزميل عاطف سلام على نسخة أخري من هذه المجموعة فى مكتبة معهد اللغات الشرقية بباريس تحت رقم (CC. VI. 86) . وأرسل الى خلاصة بمحتوياتها . وسنحاول الانتفاع بما فيها فى ترجمتنا الحديثة التى سننشرها .

الجوقة) تقابل بكلمتي « الصفوف والدستبند » . وأحيانا تكون هناك ثلاثة تفسيرات للكلمة الواحدة . وفي رأى « بايووتر » أن مثل هذه الزيادات يمكن رجعها الى الترجمة السريانية من الاغريق ، فالمعروف أن ذلك شائع في تلك التراجم .

وفي تقدير قيمة النقص من الوجهة العلمية يقول بايووتر : « واذا استعملنا النص العربي فهناك حقيقتان يجب أن نذكرهما دائما : الأولى أن النص الموجود كما هو في المخطوطة الوحيدة التي تحتفظ به مشوه بالتحريفات الكثيرة ، والثانية أنه ليس ببعيد على المترجم العربي أن يسيء فهم الأصل السرياني الذي ليس موجودا أمامنا الآن ، والذي لا يلزم أن نفترض براءته من الأغلاط . ومن الممكن أن يجيئه الغلط من أن المترجم السرياني لم يحسن قراءة النص اليوناني ، أو لم يحسن فهمه . وهذا الظن يؤيده الاطلاع على قطعة باقية من النص السرياني .. والنتيجة أنه حتى لو كان النص السرياني موجوداً كله لوجب أن نخضع قراءته للتحقيق الدقيق » .

وخلاصة فائدة النص العربي ـ في رأى هذا الباحث ـ أن بعض قراءاته يبدو مؤيداً لعدد محدود من القراءات التي اقترحها من قبل باحثو عصر الاحياء والباحثون المحدثون . على أن عدداً كبيراً من الفقرات التي يبدو النص الاغريقي فيها معقولا ومرضيا لا نجد لترجمة النص العربي أى صلة مفهومة بها ، فالأولى ـ اذاً ـ إهمال الكثير من هذه باعتبارها لا ممثلة نصا إغريقيا آخر ولكن من أوهام واحد أو آخر من الشرقيين ! « فالنص العربي يشير الى عدد معين من التصحيحات الصغيرة العرضية أو يؤيدها ، هذه هي كل قيمته ، وما وراء ذلك فشهادته غير كافية . . . والنور الجديد الذي يمكن أن نحصل عليه من هذا المصدر الشرقي ليس في الغالب إلا مجرد ضوء خادع ، ومن واجبنا أن

نستعمل منتهى الحذر قبل أن نسمح لأنفسنا بأن نسير على هديه حين يختلف هذا النص لدرجة خطيرة عن النص الذي حققه العارفون باليونانية »(١)

وأما «بتشر» فانه يقول في التعريف بهذا النص (Arabs) : « انه النص العربي لكتاب الشعر (Paris 882 A) من حوالى منتصف القرن العاشر الميلادي ، وهو نص مستقل عن مخطوطاتنا الأوربية الموجودة ، وليس مأخوذاً مباشرة من الاغريقية ، ولكن ترجمة عن نص سرياني من كتاب الشعر (مفقود الآن) لمؤلف غير معروف . ويعتمد « بتشر » على المجموعة التى نشرها مرجليوث عن هذا النص في أكثر من موضع في تصحيحاته ، وفي ترجيح بعض القراءات على الأخرى ، ثم يقول : « ان القيمة الحقيقية (للنص العربي) في نقد النص (الأصلي) لايستطاع القطع بها بعد ، ولكن من الواضح أن كثيراً من قراءاته تعود بنا الى نص أصلي إغريقي أسبق من أى واحدة من مخطوطاتنا الموجودة » . . ويقول : « وهناك نتيجة أخرى على جانب عظيم من الأهمية قد تم إثباتها : في حوالى خمسين مثلا يشير فيها النص العربي الى أصل إغريقي يختلف من نص المخطوطة الأوربية القديمة (A C) نجد النص العربي يؤيد قراءة مخطوطة أو أخرى من الـ Apographa (المخطوطات الأوربية غير مخطوطة A C) أوالفروض التي عملت في عهد الرينسانس أو في الأيام الحديثة . . وفي معظم هذه الأمثلة تتمتع القراءة التي يشهد لها النص العربي بموافقتنا التى لايلابسها شك ، وإذن لم يعد من الممكن أن تنفرد مخطوطة القرن الخامس عشر (A C) بالسلطات الممتازة التى ادعاها لها " Vahlen " . (٢)

---

(١) راجع المقدمة النقدية التى كتبها Ingram Bywater لكتابه
"Aristotle On The Art Of Poetry" Oxford 1909.

(٢) راجع المقدمة التى كتبها S. H. Butcher لكتابه
" Aristotle's Theory Of Poetry And Fine Arts "
4 th ed. London 1932.

أما في مصر فقد وصل الينا هذا النص في صورة شمسية للمخطوطة القديمة أولها : « بسم الله الرحمن الرحيم . كتاب أرسطو طاليس في الشعرا نقله أبو بشر متى بن يونس العبادي من السرياني الى العربي. قال أرسطوطاليس : إنا متكلمون الآن في صناعة الشعر ، ومخبرون أى قوة لكل واحد واحد منها ، وعلى أى سبيل ينبغى أن تتقوم الأسمار والأشعار . . . الخ » .

وبمقارنة هذا النص بما بين أيدينا من النصوص الأوربيـة الحديثة المحققة يبدو أنه يتمشى وكتاب الشعر المعروف لأرسطو ، ويتبع ترتيبه في موضوعاته وفصوله ، الا أن في كثير من صفحاته كلمات غامضة في الكتابة أو الهجاء ، وفيها أسماء أعلام وفنون يونانية محرفة لا يمكن التأكد منها في كثير من الأحيان إلا بالرجوع الى الأصل اليوناني . والقارىء لهذه الترجمة وحدها ـ دون الاستعانة بتراجم أخرى ـ لا يمكن أن يكوّن فكرة واضحة عن نظرية أرسطو في الشعر عامة ـ وفي التراجيديا خاصة . ويغلب على الظن أن هذه الترجمة (١) كانت واحداً من العوامل التي عاقت الفكر العربي عن العناية بالشعر اليوناني . وقد يكون مرجع ذلك الى شيئين رئيسيين :

الأول : عدم تمكن المترجم من فهم نظرية أرسطو في التراجيديا والكوميديا وكل ما هو خاص بالمسرح اليوناني ، فهو من أول الأمر يتحاشى الكلمتين اليونانيتين : تراجيديا و كوميديا ، فيضع بدلهما على اطراد كلمتي مديح وهجاء . والواقع أن منهجه في ترجمة هذه المصطلحات مضطرب غير سائر على

(١) يقرر « طه حسين » أن كتاب الشعر الذي ترجمه متى بن يونس فى القرن الرابع « لم يفهمه أحد على الاطلاق » (راجع « تمهيد فى البيان العربي من الجاحظ الى عبد القاهر » ـ بحث بالفرنسية وضعه طه حسين وترجمه عبد الحميد العبادي مقدمة لكتاب نقد النثر لقدامة طبع لجنـة التأليف سنة ١٩٤٠ م)

وتيرة واحدة ، فبينا تراه يحتفظ بكثير من المصطلحات الشعرية والفنية اذ يذكر ديثرمبو الشعرى وأوليطيق ودراماطا وإفي وإيسطوريا واسطقس وأنافسطس وطروخاص ، إذا هو يعرب فيستعمل « الأوزان السدسية » في مقابل Hexameter ، ويسمى التمثيل على المسرح « جهاداً » والممثلين « منافقين ومرائين » والديمقراطية «ولاية الجماعة والتدبير» . على أن كثيراً من محاولاته في ترجمة المصطلحات قريبة من التوفيق ، فكلمة Imitation عنده « تشبيه ومحاكاة » و The art of poetry « صناعة الشعر » و Archon « الوالي على أثينيــــة » ، و fable or plot « خرافة الحديث أو القصص » ، و discovery « الاستدلال » . . الخ .

ويخامرنا الشك في معرفته باليونانية حين نراه يضطر الى الاقتضاب أو الغموض في الفقرات التي تحاول رد كل كلمة الى أصلها ، وتبرير وجهة نظر بالرجوع الى الاشتقاق اللغوى . ومن أظهر الأمثلة على هذا ترجمته ذلك الجزء من الفصل الثالث(١) الذى يناقش فيه أرسطو دعوى كل من الدوريين والميغاريين الفضل في نشأة التراجيديا والكوميديا . يقول متى في ترجمته :

« ومن هاهنا قال قوم إن هذه تلقب أيضا دراماطا من قبل أنهم يتشبهون بالذين يعملون ولذلك صار أصل أدريانس هم متمسكون بالمديح والهجا أما بالهجا نحسب ماظن فهذه التى هاهنا كما أنه ما كان قبلهم ولاية الجماعة والتدبير والتى كان الذين من سيقليا يقولون انها موجود كما كان يفعل افيخارمس الشاعر وهو الذى كان أقدم كثيراً من كيونيدس وماغنس من حيث كان أعطيا الرسوم عند ما كان يستعملان الاقرار من أسما المديح التى في فالوفونيوس وذلك

(٢) من المحتمل أن تكون الترجمة الاولى من الاغريقية الى السوريانية مسئولة عن بعض مانجده فى ترجمة متى من الغموض أو عدم الدقة .

(أن) أنه إما ذانك لقبا القرى قوماس وأما ديموس فلقب أهل أثينية المهجوين من قبل أنهم كانو ممتهنين مستخف بهم من أهل القرى . »

فاذا مارجعنا الي التراجم الأوربية للنص الأصلى جاءت ترجمتنا العربية الحديثة لهذا الجزء كما يلى :

« ويذهب بعضهم الي أن هذا هو السر في أن بعض الروايات تسمى « درامات » ، ذلك لأن الأشخاص في هذه الروايات يقومون بالقصة عمليا . ومن هنا ادعى « الدوريون » أنهم هم الذين كشفوا التراجيديا والكوميديا ، وادعى « الميغاريون » الكوميديا لأنفسهم ، فميغاريو اليونان يقولون إنها نشأت عند ما صارت « ميغارا » ديمقراطية ، ويدعيها ميغاريو صقلية بحجة أن الشاعر « إبخارموس » (Epicharmus) من بلادهم ، وهو متقدم عن « خيونيدس » (Chionedes) و « ماغنس » (Magnes) بزمن طويل . وحتى التراجيديا ادعاها كذلك بعض « دوريي البلوبونيز » وتأييدا لهذه الدعوي يشيرون الي كلمتى كوميديا ودراما : فيقولون إن الكلمة التى تدل علي القري النائية في لغتهم هى كوماي Comae (في حين يسميها الأثينيون ديمس Demes) يريدون بهذا أن يزعموا أن الكوميديين لم يشتقوا الاسم من حفلاتهم كومو comoe ولكن من تجوالهم من قرية إلي أخري بعداً عن المدينة التي لا يحظون فيها بكثير من التقدير . ويقولون أيضا إن الكلمة التى تدل علي العمل عندهم هى « دران » dran في حين يستعمل الأثينيون « براتين » prattein » .

والشيء الثانى الذي يرجع إليه نقص ترجمة متي رداءة أسلوبها العربى وعجمته ، فكثيراً ما تجد الجملة العربية فيها ملتوية البناء مختلطة الضمائر عامية الصياغة ، والمثل التالي يكفي للتدليل علي هذه الظاهرة . يقول متى :

« وليس كالتي يعملون الشعر الذي هى بالحكاية والتشبيه ، لكن التي

يلقبونها المشتركة في أوزانها ، وذلك إن عملوا شيء من أمور الطب أو أمور الطبيعية بالأوزان فهكذا قدجرت عادتهم بالتغليب ، ذلك أنه لاشيء يشتركان فيه « أوميروس » و« أنبادقلس » ماخلا الوزن . ولذلك أما ذاك فينبغي أن نلقبه شاعرا أما هذا فالمتكلم في الطبيعيات أكثر من الشاعر »(١)

ومن الجائز أن يكون بعض الاضطراب في عبارات متي راجعا إلي تحريف في النسخ أو خطأ في التهجي ، ولكن هناك عبارات في ترجمته لا شك في أن رداءتها راجعة إلي عجمتها ، فلقد تقرأ قوله : « ويتلمذ ويجعل التلمذات بالتشبيه » فلا تكاد تفهم مراده حتي ترجع إلي الأصل فتجد أرسطو يقول ماترجمته : « إن الانسان يتعلم أولا من طريق المحاكاة » . وتقرأ عبارة متي في الكلام علي تطور التراجيديا : « أحدثت النمو والتربية قليلا من حيث قد كانت قديمة » ، فاذا هي في عبارة أرسطو : « ثم كان ترقيها (أي التراجيديا) بعد رويدا رويدا ، منتفعة في كل مرحلة بما مر قبلها » .

هذه الأمثلة وأشباهها تقوي عندنا الظن الذي أشرنا إليه في مستهل هذا البحث من أن متي لم يكن علي علم كاف بالثقافة اليونانية ، وتثبت مالاحظناه من رداءة أسلوبه وعجمته ، . وسنري « ابن سينا » بعد يخوض في الكلام علي هذه الموضوعات في عبارة عربية سليمة .

إن مابين أيدينا من المراجع لايدل علي أن المتقدمين لاحظوا هذه الظاهرة

---

(١) هـذا الجزء في ترجمتنا الحديثة كما يلى : «ولو أن العادة قد جرت أن يوسم الشاعر باسم الوزن الذي ينظم فيه ، فيحـدث عن شعراء المراثي وشعراء الملاحم — لا على حسب طبيعة العمل المحاكى — بل على حسب الوزن الذي ينظم فيه . حتى لقد جري العرف على أن يوصف على هذا النحو كاتب قد وضع نظرية طبية أو فلسفة طبيعية في قالب منظوم . خذ مثلا « هو ميروس » وانباذ قليس : انهما لا يجتمعان فى شىء الا فى الوزن الذي كتبا فيـه . ولـكن اذا وصف أحدهما بأنه شاعر كان الثاني أحري أن يسمى عالم طبيعة من أن يسمى شاعرا » .

في أسلوب متي بن يونس . ولكنهم يذكرونها في بعض أساتذته وغيرهم من رجال ذلك العصر ، فيقول ابن النديم ـ مثلا ـ في ترجمة « قويري » : « . . وعليه قرأ أبو بشر متي بن يونس ، ولقويري من الكتب كتاب تفسير قاطيغورياس . . وكتبه مطرحة مجفوة لأن عبارته كانت عفطية غلقة(١) .

ويلاحظ «مصطفى عبد الرازق» في أسلوب فيلسوف العرب الكندي « غموضا يأتي بعضه من أن الألفاظ الاصطلاحيـــة الفلسفية لم تكن استقرت في نصابها وتحددت معانيها» ، ثم يقول : « والواقع أن الأصول التي كان يرجع الكندي إليها مترجمة كانت إلى العربية أو غيرها أو موجودة في لغاتها الأصلية لم تكن تخلو من تحريف ومن غموض ، وكان طبيعيا أن يجد الـــكندي عناء في استخلاص معان منها مستقيمة في نظر العقل منتظمة النسق » ،ويقول كذلك: « والظاهر أن الغموض كان غالبا علي أساليب المشتغلين بالبحوث العلمية في عصر الكندي لأسباب مختلفة يشير إلي بعضها الجاحظ في كتاب الحيوان».(٢)

والواقع أن موضوع النقلة من السريان في العصر العباسي ومقدار تمكنهم من اليونانية ومن العربية ، ونوع أسلوبهم ، ومقدار إلمام البيئة العربية إذ ذاك بالثقافة الفنية الاغريقية موضوع يحتاج مزيد بحث . ولقد أورد «سنتلانا»(٣) كثيرا من المعلومات عن هذا الموضوع جمعها من كتابات المؤلفين العرب كابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة ، ولـــكنها لاتكفي لتكوين صورة واضحة . وذكر « البستاني» ، نقلا عن بعض المصادر القديمة كـكتاب «مختصر الدول» لابن العبري وغيره — روايات يستنتج منها أن اليونانية كانت معروفة في عهد

---

(١) «الفهرست» لابن النديم ط . مصر . ص ٣٦٧

(٢) «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» لمصطفى عبد الرازق ط . الحلبي سنة ١٩٤٥ ص ٢٩ ـ ٣٠

(٤) راجع مخطوط محاضراته في « تاريخ المذاهب الفلسفية» .

العباسيين فى بغداد تقرأ وتدرس حتى فى بيوت الخلفاء ، وأن منظومات هوميروس كانت معروفة فيما بين المشتغلين بلغات الأجانب ، ومعظمهم إذ ذاك من النصارى(١) . وباحث — مثل « دى بور » يذهب الى أن الذى ترجمه السريان من كتب اليونان كان طابعه الأمانة فى الجملة ، إلا أنه يفرق في هذا بين بعض النواحي وبعض فيقول : « غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعي أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق وما بعد الطبيعة ، فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين أو فهموه على غير وجهه » . أما الناحية الفنية فالأمر فيها جد مختلف ، يقول « دى بور » : لم يكن يتأتى للشرقيين أن يصلوا الى أثمن شيء ورثناه عن العقل اليوناني في الفن والشعر وكتابة التاريخ ، بل ربما كان عسيرا عليهم أن يفهموه ، لما كان يعوزهم من الالمام بحياة اليونان ، ولأنه لم يكن عندهم ميل إلي تعرف هذه الحياة . . (٢)

نستطيع ، إذاً ، أن نقول — وذلك فرض يحتاج مزيد تحقيق — إن ثقافة النقلة السريانيين اليونانية من الوجهة الفنية والأدبية لم تكن كاملة ، وإذا اردنا أن نحكم علي الثقافة العربية لبعضهم من آثارهم التى وصلت إلينا لم نستطع أن نبرئهم من العجمة والغموض .

— ٣ —

تقع المقالة الأولى في المنطق — من كتاب الشفاء لأبي الحسين عبد الله بن

---

(١) «الياذة هوميروس معربة نظما» بقلم سليمان البستاني ط . الهلال بمصر سنة ١٩٠٤ ص ٢٥ — ٢٦ .

(٢) « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » — دي بور — ترجمة أبوريدة ص ١٩ — ٢٠ ، ٢٥ — ٢٦ .

سينا — فى تسعة فنون ، الفن التاسع منها يبحث في الشعر فى ثمانية فصول وظاهر من أول الأمر أن ابن سينا لايترجم ، وإنما يؤلف ويلخص ويشرح . وخطته فى هذا التلخيص هى أن يتكلم عن الصفات الشعرية عامة على سبيل الاختصار ، ثم يذكر ما كان لليونانيين فيها من أوضاع وأغراض معينة ، شارحا بعض أنواع الشعر اليوناني ، موازنا أحيانا بينها وبين ماقد يماثلها في العربيـــة . كل ذلك في أسلوب عربي غير ذى عوج ، إلا حيث يعرض له الغموض من صعوبة الموضوع . ولسنا نستطيع أن نقرر هل رجع ابن سينا مباشرة الى الأصل اليوناني أو اعتمد على ترجمة متى (أو غيرها) ، وان كانت هنـــاك شواهد تدل على أنه انتفع بهذه الترجمة — فى ناحية المصطلحات على الأقل .

يبدأ ابن سينا موضوع الشعر بشرح تعريفه فيقول : « إن الشعر هو كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية ، وعند العرب مقفاة . ومعنى كونها موزونة أن يكون لهاعدد إيقاعى ، ومعنى كونها متساوية أن يكون كل قول منها مؤلفا من أقوال إيقاعية ، فان عدد زمانه مساو لعدد زمان الآخر ، ومعنى كونها مقفاة هو أن تكون الحروف التى يختم بها كل قول منها على حدة » . وهذه النواحى من الشعر يبحث فيها الاخصائيون كل في ميدانه : فالوزن ينظر فيه من الوجهة العامة صاحب الموسيقى ، ومن جهة التجربة والمستعمل عند مختلف الأمم صاحب علم العروض ، والتقفية ينظر فيها صاحب علم القوافى ، « وإنما ينظر المنطقى فى الشعر من حيث هو مخيل ، والمخيل هو الكلام الذى تذعن له النفس فتنبسط عن أمور ، وتنقبض عن أمور ، من غير روية وفكر واختيار ، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكرى » . ويتوسع ابن سينـــا فى هذه الناحية فيتكلم عن أثر التخييل فى النفس ، وكون الناس أطوع للتخييل منهم للتصديق ،

وإذا كان التصديق إذعانا لقبول أن الشيء على ماقيل فيه ، فالتخييل إذعان للتعجب والالتذاذ بنفس القول . « والشعر قد يقال للتعجب وحده ، وقد يقال للأغراض المدنية — وعلى ذلك كانت الأشعار اليونانية . والأغراض المدنية هي في أحد أجناس الأمور الثلاثة — أعني المشورية والمشاجرية والمنافرية ، ويشترك الخطابة والشعر في ذلك ، لكن الخطابة تستعمل التصديق ، والشعر يستعمل التخييل » .

وهكذا يستوفي ابن سينا عدة الصفات الشعرية على سبيل الاختصار ، ثم ينتقل بعد هذا التمهيد الى الكلام عن الشعر اليوناني فيقول : « واليونانيون كانت لهم أغراض محدودة يقولون فيها الشعر ، وكانوا يخصون كل غرض بوزن على حدة ، وكانوا يسمون كل وزن باسم على حدة ، فمن ذلك نوع يسمى طراغوديا له وزن طريف لذيذ يتضمن ذكر الخير والأخيار والمناقب الانسانية ، ثم يضاف جميع (ذلك) إلى رئيس يراد مدحه . وكانت الملوك فيهم يغني بين أيديهم بهذا الوزن ، وربما زاد فيه نغمات عند موت الملوك للنياحة والمرثية . . . ومنه نوع يسمى قوموذيا ، وهو نوع يذكر فيه الشرور والرذائل والأهاجي . وكانوا ربما زادوا فيه نغمات ليذكروا القبائح التي يشترك فيها الناس وسائر الحيوانات » . وعلى هـــذا النمط يعد المؤلف أحد عشر نوعا من أنواع الشعر اليوناني معرفا بكل منها تعريفا مجملا .

هذا هو القدر الذي أمكن ابن سينا فهمه — كما يقول — من التعليم الأول . « إذ أكثر مافيه اقتصاص أشعار ورسوم كانت خاصة بهم ومتعارفة عنهم ، يغنيهم تعارفهم إياها عن شرحها وبسطها » . أما كتاب الشعر فيبدأ فى الحقيقة من الفصل الثانى الذي يعقده ابن سينا في أصناف الأغراض الكلية والمحاكاة الكلية التي للشعراء ، وهنا نجد أنفسنا أمام ما يشبه أن يكون تلخيصا

لكتاب أرسطو وتعريفا به يتمشي وأقسام الكتاب كما نعرفه وتعرفه أوربا الآن(١) . غير أن ابن سينا لخص فى سبعة فصول (من ثمانية) مافصله أرسطو فى ستة وعشرين قسما . وليس من الواضح لم قسم ابن سينا كتابه إلي هذه الفصول . واختار أن يجمع فى بعضها موضوعات متباينة . ولو أنه أراد لساير الترتيب الفكري المتسلسل الذي جري عليه أرسطو ، فنظام كتاب المعلم الأول — كما يقول بايوو تر — بسيط ومنطقى يتضمن خمسة أجزاء رئيسية ، كل جزء منها يشتمل عددا من الأقسام الستة والعشرين(٢) .

والقاريء لكتاب ابن سينا يحس من أول الأمر أنه أمام مجهود علمى حقيق قصد به صاحبه إلي تقريب الأصل اليونانى للدارس العربى . والمؤلف هنا لايترجم ولكنه يقرأ ويدرس ويفهم ثم يحاول أن يعبر ، ويستطرد في مناسبات قليلة إلي الموازنة بين الأدبين اليونانى والعربى ، كأن يقول في معرض الكلام علي الشعر : « فالشعر اليونانى انما كان يقصد فيه فى أكثر الامر محاكاة الافعال والاحوال لاغير ، وأما الذوات فلم يكونوا يشتغلون بمحاكاتها أصلا

---

(١) الفصل الثاني عند ابن سينا يقابل الاقسام الثلاثة الاول من أرسطو ، والفصل الثالث عنده يقابل الرابع من أرسطو ، والفصل الرابع يقابل الخامس والسادس من ارسطو ، والخامس يشتمل اجمالا السابع والثامن . . الى نهاية الحادي عشر من أرسطو ، والفصل السادس يتناول الموضوعات التى يعالجها أرسطو فى أقسامه الثاني عشر والثالث عشر . . . الى نهاية التاسع عشر ، والفصل السابع يلخص الاقسام العشرين والواحد والعشرين . . . الى نهاية الرابع والعشرين عند أرسطو ، والفصل الثامن (الاخير) من ابن سينا يلخص الفصلين الاخيرين الخامس والعشرين والسادس والعشرين من كتاب أرسطو .

(٢) الجزء الاول كلام تمهيدي في التراجيديا وشعر الملحمة والكوميديا : ذلك انها الانواع الرئيسية لشعر المحاكاة وموضوع البحث الذي سيلى . (ويشمل هذا الاقسام الخمسة الاول) ، والجزء الثاني تعريف التراجيديا وقواعد بنائها (الاقسام ٦ — ٢٢) ، والجزء الثالث قواعد بناء الملحمة (٢٣ — ٢٤) ، والجزء الرابع تعداد نواحى النقد التى يمكن أن توجه الي ملحمة أو تراجيديا ، وما يمكن أن يجاب به عليها (٢٥) ، والجزء الخامس موازنة بين شعر الملحمة والتراجيديا ، تبين التفوق الفنى لثانية (٢٦) .

كاشتغال العرب ، فان العرب كانت تقول الشعر لوجهين : أحدهما ليؤثر فى النفس أمرا من الامور يعلم به نحو فعل وانفعال ، والثانى للعجب فقط ، فكان يشبه كل شيء ليعجب بحسب التشبيه . وأما اليونانيون فكانوا يقصدون أن يحثوا بالقول علي فعل أو يردعوا بالقول عن فعل ، وتارة كانوا يفعلون ذلك علي سبيل الخطابة ، وتارة علي سبيل الشعر ، ولذلك كانت المحاكاة الشعرية عندهم مقصورة علي الافاعيل والاحوال ، وعلي الذوات من حيث لها تلك الافاعيل والاحوال . . »

وليس هناك من شك في أن ابن سينا يبدو أقرب من متى إلى فهم أرسطو ، وأبعد عن الخلط فى ظواهر الادب اليونانى ، وأكثر حرصا علي تسمية تلك الظواهر بأسمائها ، ونحس أحيانا أنه صاحب رأي في الترجمة ، وأنه ينقد بعض تراجم سابقة . يقول مثلا .

«وأظن أنا أن الرباعيات هى الاوزان القصيرة التي يكون كل بيت فيها من أربع قواعد ، وكل مصراع من قاعدتين ، وليس يجب أن يصغى إلى الترجمة (١) التي دلت علي أن الرباعيات هى التي تضاعف الوزن فيها أربع مرات ، بل الترجمة الصحيحة ماخالف ذلك ، فان ذلك النقل يدل علي أن هذه الرباعية قديمة ، وبسبب الرقص المسمي ساطوريقا ، والاقدم من الاشعار هو الانقص ، والمستعمل للرقص هو الاخف ..»

ويعود إلى هذا التعريض مرة أخرة فيقول : « وأما أيامبو فلها أربعة

(١) هل هذا النقد منصب على ترجمة متي بن يونس ؟ هذه مسألة فيها نظر ، فان عبارة متي فى نقطة رباعيات الايامبو غامضة مستغلقة .

أوزان ، وتحرك إلي هيئة (وقضية) مع التحريك الانفعالي ، ولا يجب أن يخفي هذا كما خفي علي فلان » .

على أنه من الظاهر ان ابن سينا (١) يتابع متي في كثير من المصطلحات فمقابل epic هو افي عند الاثنين ، و imitation تشبيه ومحاكاة عند متى ، ومحاكاة عند ابن سينا ، و chatacter عادة وخلق عند كليهما ، والديمقراطية « ولاية الجماعة والتدبير » ، والبناء المناسب لحبكة القصة « حسن قوام الأمور » ، Archon « الوالى على أثينية » عند متى ، و «ملك أثنيوس» عند ابن سينا و discovery «استدلال» ، و plot خرافة ، و complication و dénouement « رباط وحل » علي التعاقب ، وأجزاء اللفظ (الا syllable فهى « اقتضاب » عند متى و « مقطع » عند ابن سينا) من فاصلة واسم وكلمة . . الخ متفقة عند الاثنين ، وهما يتفقان — إلا يسيراً — في المصطلحات التى يضعانها لأجزاء الأسم من حقيق ومنقول . . الخ ، ويسمى ابن سينا الكلمة الغريبة « لغة » على حين يسميها متى « لسانا » ، والاسم إما مذكر أو مؤنث أو متوسط بين المذكر والمؤنث (عند متى) ووسط (عند ابن سينا) ، والمنافقون والمراءون ، والأخذ بالوجوه ترد عند كليهما ، وهما يتفقان في معظم الألفاظ التي يضعانها لأجزاء التراجيديا بحسب الترتيب والأنشاد .

والشواهد هنا تميل بالباحث إلى أن يرجح أن ابن سينا اطلع على ترجمة متى وانتفع بها ، ولكن الذى يفرق أحد الاثنين من الآخر إنما هو الأسلوب

---

(١) الظاهر أن ابن رشد — كما سيجيء — يتابع ابن سينا في مصطلحاته وتعبيره في الغالب الا في تسمية التراجيديا والكوميديا فانه يتبع منهج متى ، وله نواح في الفهم خاصة جره اليها الهدف الذي كان يرمي اليه .

وطريقة الفهم فمتى مترجم حرفي وابن سينا شارح مجتهد ، ومتى ناقل أعجمى العبارة ، وابن سينا فيلسوف عربي الأداء ، وترجمة متى لاتدل على أن صاحبها حاول أن يتفهم جو الأدب اليوناني قبل إقدامه على الترجمة ، وتلخيص ابن سينا يدل على أنه بذل جهداً في هذه الناحية ، ويستطيع الدارس أن يخرج من ابن سينا بفكرة فيها شيء من الوضوح عن بعض التطورات الرئيسية فى نظرية أرسطو ، على حين لايتيسر هذا من ترجمة متى إلا بمساعدة خارجية ، وابن سينا يستبق فى تلخيصه كلمتى طراغوديا وقوموذيا فلا يخلطهما كما فعل متى بالمديح والهجاء ، ولم يحاول متى بجوار الترجمة شيئا من التحقيق أو التعريف بالكتاب على حين نجد عند ابن سينا التفاتات نافعة في هاتين الناحيتين .

ومع ذلك فهناك نواحى نقص واضطراب يقع في بعضها ابن سينا وحده ، ويشاركه متى في بعضها الآخر : فأنت لاتفرغ مثلا من الفصل الثاني عند ابن سينا حتى تلاحظ أن نقطا مهمة في فكرة أرسطو قد ابتدأت تختفي في تلخيص الفيلسوف الاسلامى ، ففكرة هيكل القصيدة وحبكتها ، وفكرة المحاكاة القصصية أو المسرحية ، والقضية التى يعرض لها أرسطو في الفصل الثالث عن مهد الدراما بقسميها التراجيديا والكوميديا ، والدعاوى التى يحكيها عن اشتقاق هذه الأسماء — كل أولئك يختفى عند ابن سينا لتحل محله المصطلحات البيانية من تشبيه واستعارة وتركيب ، ومن تحسين وتقبيح ومطابقة .

وتغمض عبارة ابن سينا حين يتعرض للظواهر الخاصة بالمسرح اليوناني ، فيقول مثلا :

---

(٢) لعل من اسرار ذلك الغموض عندنا أن المسرح الحديث قد أوجد فينا الفا لالفاظ اصطلاحية غير الالفاظ التي حاول المتقدمون أن يعبروا بها عن ظواهر المسرح اليوناني من أمثال الاخذ بالوجوه والمجاهدة والتطانز .. الخ

« ثم لما نشأت الطراغوديا لم تترك حتى أكملت تغيرات وزيادات كانت تليق بطباعها ثم أضيف اليها الاخذ بالوجوه حتى صار الشيء الواحد يفهم من وجهين أحدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث هيئة المنشد . ثم جاء اسخيلوس القديم فخلط ذلك بالالحان فوقع للطراغوديات ألحانا بقيت عند المغنين والرقاصين وهو الذى رسم المجاهدة بالشعر يعني المجاوبة والمناقضة كما قيل في الخطابة وسوفوقليس وضع الالحان التي يلقيها في المحافل على سبيل الهزل والتطانز » . . .

هذه العبارة يبدو غموضها وانحرافها شيئا ما إذا وضعنا بجانبها ترجمة حديثة لكلام أرسطو فى هذه النقطة كما يلي :

« والواقع أن حركة تطور التراجيديا لم تقف إلا حين وصلت الى شكلها الطبيعي بعد سلسلة من التغيرات طويلة (١) فقد زاد إيسكلوس لاول مرة عدد الممثلين الى اثنين ، وحدّ من عمل الجوقة ، وجعل الحوار أو الجزء الكلامى هو الدور الرئيسى في الرواية (٢) وزاد سفوكليس الممثلين إلى ثلاثة وأضاف المناظر (٣) وبلغت التراجيديا أوجها عندما تخطت مرحلة القصص الصغيرة والعبارة الهازلة . »

وأحيانا تجمح بابن سينا رغبته في تقريب الظواهر الادبية اليونانية الى القارىء العربي فتوقعه في الخلط ، فهو مثلا يجعل الانتقال « قريبا من الذى يسمى في زماننا المطابقة » كما يقول ، ويشرح الدلالة (الاستكشاف) شرحا

غير دقيق فيقول : « هو أن يقصد الحالة الجميلة بالتحسين لامن جهة تقبيح مقابلها . »(١)

وكثيراً مايختصر في أمثلة أرسطو ، ويحذف بعض الاعلام التى يذكرها(٢) فيقول مثلا : « وذكر له مثال . وذكر قوما أحسنو النقلة المذكورة » ، ويقول « مثل رجلين سماهما فانهما لما صارا في آخر أمرهما من النساك المتقين أنشدوا في المراثي أشياء لاتتناسب » ويقول : « ويجب ألا تكون الخرافة موردة مورد الشك حتى تكون كأنها تعسر علي المتخيل فان هذا أولى بأن يخيل جيداً كما كان يفعله فلان(٣) علي أنه يذكر الاسم أحيانا إذا اتصل الموضوع بهوميروس كقوله « وكذلك يجب أن تكون المحاكاة للاخلاق كما يقول أوميروس في بيان خيرية أخيلوس . »

ويشترك ابن سينا ومتى في أنهما لايؤديان أداء واضحا مراد أرسطو في التفرقة بين الشعر والتاريخ ، فأرسطور يذكر(٤) أن وظيفة الشاعر هي أن يصف — لاشيئا حدث — ولكن شيئا يمكن أن يحدث — أي شيئا

---

(١) الانتقال — على مايظهر — هو اللفظة التى اختارها ابن سينا للدلالة على ما يقابل Peripeteia أو Reversal ويقصد به أرسطو مايحدث من التغير أو الانقلاب فى حظوظ البطل نتيجة لسير الحوادث . ويعبر ابن سينا «بالدلالة» على مايسميه أرسطو Discovery وهو مايحدث اثناء سير الرواية من استكشاف لامر مجهول (فصل ١١ أرسطو) .

(٢) أكثر مايجيء هذا فيما يقابل القسم الثالث عشر والقسمين الرابع والعشرين والخامس والعشرين عند أرسطو . يقول ابن سينا بعد تلخيصه لوجوه تقصير الشعراء : « وقد شحن هـذا الفصل من التعليم الاول بأمثلة » . ولكن ابن سينا يحذف هذه الامثلة ولايبقي الا متنا مركزا لايمكن الانتفاع الحقيقي منه ، ولا يعطى فكرة أرسطو الاساسية في الاجابات على وجوه النقد .

(٣) و«فلان» هذا هو فى الاصل يوربيديس .

(٤) فصل ٩ من كتاب الشعر .

محتملا احتمالا راجحا أو ضروريا ، والفرق بين المؤرخ والشاعر ليس فى أن أحدهما يكتب نثرا والآخر شعرا ، فأنت تستطيع أن تنظم مؤلفات « هيرودوت » ، ومع ذلك تظل نوعا من التاريخ . أما الفارق الحقيقى فهو أن المؤرخ يصف الشيء الذي كان ، والآخر شيئا يمكن أن يكون . ومن ثم كان الشعر أعمق فلسفة وأجل خطرا من التاريخ ، فتقريراته ذات طبائع عامة ، في حين أن تقريرات التاريخ فردية . وأعني بالقضايا العامة تلك التي تخبر عما يمكن — علي طريق الرجحان أو الضرورة — أن يقوله أو يفعله مثل هذا النوع من الانسان ، وهذا هو هدف الشعر . . . (١)

هذه هي عبارة أرسطو كما تؤديها الترجمة الحديثة . ولكن مترجمينا وشراحنا الاوائل حين يعالجون هذه النقطة تجيء عبارتهم عامة غامضة أو منحرفة عن مراد أرسطو . فأما «متي» فعبارته في المخطوطة مشوهة لايمكن فهمها إلا بضميمة أخري ، فهو يقول :

« وظاهر مما قيل أن التي كانت مثلا ليست من فعل
الشاعر لكن ذلك إنما في مثل أي شيء يكون إما ما هو
ذلك من الممكن علي الحقيقة وإما التي تدعو الضرورة اليه
وذلك أن الذي يثبت الاحاديث والقصص والشاعر أيضا وإن كانا يتكلمان
هكذا بالوزن وبغير وزن هما مختلفان . . . . . ولذلك
صارت صناعة الشعر هي التي فلسفية وأكثر في باب ماهي

(١) راجع في هذه النقطة الفصل المطول الذي عقده « بتشر » تحت عنوان 'Poetic "Truth" فى كتابه (Aristotle's Theory of Poetry and of Fine Art) وفيه خلاصة لآراء ناقدين آخرين فى الموضوع مثل كوليردج .

راجع كذلك الصفحات الاولي من الجزء الثالث (From Myth to History and Philosophy) من كتاب (A History of Classical Greek Literature) لمؤلفه T.A. Sinclair

حريصة من إيسطوريا الامور من قبل أن صناعة الشعر هى كلية أكثر وأما إيسطوريا فانما تقول وتخبر بالجزئيات وهى بالكلية . . »

وأما ابن سينا فيقول :

واعلم أن المحاكاة التى تكون بالامثال والقصص ليس هو من الشعر بشيء بل الشعر إنما يتعرض لما يكون ممكنا في الامور وجوده أو لما وجد ودخل فى الضرورة ، وإنما كان يكون ذلك لو كان الفرق بين الخرافات والمحاكيات الوزن فقط ، وليس كذلك بل يحتاج إلى أن يكون الكلام مسددا نحو أمر واحد ولم يوجد ، وليس الفرق بين كتابين موزونين لهم أحدهما فيه شعر والآخر فيه مثل مافي كليلة ودمنة وليست بشعر إلا بسبب الوزن فقط حتي لو لم يكن لما يشبه (يشاكل) كليلة ودمنة وزن صار ناقصا لايفعل فعله بل هو يفعل فعله من افادة الآراء التي هى نتائج وتجارب أحوال ينسب إلي أمور ليس لها وجود وإن لم يوزن . . . ولهذا صار الشعر اكثر مشابهة للفلسفة من الكلام الآخر لانه أشد تناولا للوجود وأحكم بالحكم الكلى فانما يقول فى واحد علي انه عارض له وحده . . .»

وسنري بعد ، حين نعرض لابن رشد في القسم الرابع من هذا البحث ، أن موضوع التفرقة بين الشعر والتاريخ يغمض عليه حتي يبعد عن مراد ارسطو بعدا كبيرا .

وإذ يفرغ ابن سينا من تلخيصه يقول :

« هذا هو تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الاول . وقد بقى منه شطر صالح ، ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع فى علم الشعر المطلق ، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان كلام شديد التحصيل والتفصيل ، وأما ها هنا فلنقتصر علي هذا المبلغ فان وكد غرضنا الاستقصاء فيما ينتفع به من العلوم ، والله اعلم واحكم . »

هذه الخاتمة تبرز أمورا تستحق التنويه : الاول أن موقف ابن سينا من كتاب الشعر لارسطو موقف الملخص الذي يريد ان يستقصي موسوعة العلوم ، والثانى إشارته إلى ان هذا التلخيص إنما يتناول ما وجد في هذه البلاد (١) من كتاب ارسطو ، والثالث تنبهه إلى أن هناك خطوة ابعد من خطوة ارسطو يستطيع الباحث اللاحق ان يخطوها ، ذلك ان يبتدع في الشعر من حيث هو شعر ، والرابع إشارته إلى ان بحوث الشعر في زمانه قد اتسعت واصبح فيها مجال للتحصيل والتفصيل .

— ٤ —

يحتل ابن رشد(٢) منزلة خاصة بين شراح ارسطو . يقول دي بور : « حصر ابن رشد جهده في مذهب ارسطو ، فتناول كلما استطاع ان يحصل

(١) هل يعني «فارس» أم قطرا آخر من الاقطار الاسلامية ؟

(٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الفيلسوف الاندلسى ولد فى مدينة قرطبة عام ٥٢٠ ھ (١١٢٦ م) ومات فى مراقش سنة ٥٩٥ ھ (١١٩٨ م) .

عليه من مؤلفات ذلك الفيلسوف او من شروحها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ، وكان علي علم بما لكتب اليونان من تراجم فقد بعضها فلا نعرف عنه شيئا ، ووصلنا البعض الآخر ناقصا . وابن رشد يمضي فى مهمته علي طريقة النقد ، وعلي منهج مرسوم ، وهو يلخص مذهب ارسطو ويشرحه . بالمجاز تارة وباطنان تارة اخري ، فيطالعنا بشروح ملخصة ، حتي انه ليستحق ان يسمي « الشارح » ، وهو اللقب الذي اطلقه عليه « دانتي » في كتاب الكوميديا الالهية . »(١)

ويهمنا من بين هذه الشروح هنا شرح كتاب الشعر الذي حدد ابن رشد هدفه فيه في اول صفحة منه فقال :

« الغرض في هذا القول تلخيص ما في كتاب « ارسطوطاليس »
في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الامم
او للاكثر ، إذ كثير مما فيه هى قوانين خاصة بأشعارهم
وعادتهم فيها ، وإما ان تكون نسبا موجودة في كلام
العرب او موجودة في غيره من الالسنة . »

عرفت اوربا هذا الشرح منذ زمن طويل فقد ترجم بعد تأليفه بقليل إلى العبرية ثم ترجمه « هرمانوس المانوس » (٢) إلى اللاتينية تحت عنوان "Aristotelis Poetica" . وفى سنة ١٨٧٢ طبعه — فى اصله العربى — «فوسطولازينيو » فى مدينة فيرنسة بإيطاليا .

ولكن النقاد الاوربيين يحملون علي شرح ابن رشد حملة شديدة ، ويعتبرونه مثالا واضحا من امثلة سوء فهم الشرقيين لنظرية ارسطو في

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام . تعريب أبو ريدة ص ٢٥٦ .

(٢) هرمانوس الالماني مترجم عن العربية عاش فى القرن الثالث عشر الميلادي . والمعروف أن « روجر بيكون » اطلع على أعماله .

التراجيديا . يقول بايووتر : « ويمكن أن يرى احتمال الجهالة الشرقية بارزا للعيان فى شرح ابن رشد الذي بناه علي النص العربي . إن ابن رشد يطمئن شيئا ما فى الاجزاء الفلسفية والأجرومية من كتاب الشعر ، ولكن معنى الكتاب كنظرية للتراجيديا الاغريقية كان من مبدئه الى منتهاه لغزا هائلا للعالم الارسطي القرطبي العظيم » (٢) ويقول دي بور : «ولكنه (أى ابن رشد) يعد كتاب الخطابة و كتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفى هذا الوضع نجد من الاخطاء أغربها ، فمثلا يعد ابن رشد التراجيديا مدحا والكوميديا هجاء والشعر يجب أن يقنع بان يدل إما علي حقائق يمكن ان يقام عليها البرهان أو علي اشياء خادعة ، ويعتبر ابن رشد أن التعارف علي المسرح معرفة استدلالية وهكذا . ولم يكن لابن رشد بطبيعة الحال أى معرفة بالعالم اليوناني . وقد نتجاوز عن مثل هذا الخطأ لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة ذلك العالم . ولكن ينبغي الا نسارع إلى معذرة رجل كان قاسيا علي الناس فى نقده » (٣)

وليس رأى النقد العربي الحديث فى ابن رشد بأقل من رأى الغربيين شدة ! يقول طه حسين : « ولست أتعرض فى هذا المقام لما كتب ابن رشد عنها (عن كتابي الخطابة والشعر) ، فذلك غير خاف علي القارىء من جهة ثم هو من جهة أخرى لا يتفق بوجه من الوجوه ومعاني أرسطو . ذلك لان ابن رشد لم يفهم هذه المعاني فحرفها جهد استطاعته. وقد نسأل اتفسنا ونحن نقرأ ابن رشد عن سبب هذا التحريف : أهو قصور من الفيلسوف القرطبي ، أم فساد ترجمة الخطابة والشعر ؟»(٤)

---

(٢) ص XXXII من مقدمة كتاب Aristotle on the Art of Poetry لمؤلفه Bywater

(٣) تاريخ الفلسفة فى الاسلام — دي بور — ترجمة أبو ريدة . ط . سنة ١٩٣٨ ص ٢٥٨

(٤) ص ٢٤ « تمهيد في البيان العربي من الجاحظ الي عبد القاهر » . طه حسين . ترجمة العبادي .

وسنحاول هنا أن نتتبع تلخيص ابن رشد لنظرية أرسطو لنتبين كيف قرب أو بعد من جوهر الفكرة الأصلية ، ولنحدد موقفه من الموضوع . يسير «ابن رشد» على نسق الأصل والترجمة فيقول : « قال إن قصدنا الآن التكلم فى صناعة الشعر وفى أنواع الأشعار ...». ولكنه لا يكاد يسرد ما عدد أرسطو من نقط البحث حتى تراه يقسم الشعر إلى هجاء ومديح ، « قال فكل شعر وكل قول شعرى فهو إما هجاء وإما مديح وذلك يبن باستقراء الأشعار وبخاصة أشعارهم التي كانت فى الامور الارادية أعني الحسنة والقبيحة ..». هذا الاتجاه فى فهم الشعر سيكون له أثره فى الفكرة كلها عند ابن رشد . والظاهر أنه اعتمد هنا على متى اعتمادا كبيرا ، فمتى فى ترجمته يقول بعد أسطر من أول كتابه : « وكل شعر وكل نشيد شعرى إما مديحا (؟) وإما هجاء » . ويلاحظ أن ابن سينا — وهو الحلقة المتوسطة بين المترجم السرياني والفيلسوف القرطبي — يبرأ من هذا الانحراف فى الفهم ، ولا يذكر المدح والذم إلا فى معرض قريب من ذكر أرسطو إياهما فيقول :

«ولذلك كانت المحاكاة الشعرية عندهم (أى اليونان) مقصورة على الافاعيل والاحوال ، وعلى الذوات من حيث لها تلك الافاعيل والاحوال ، وكل فعل إما قبيح وإما جميل ، ولما اعتادوا محاكاة الأفعال انتقل بعضهم الى محاكاتها للتشبيه الصرف لا لتحسين وتقبيح ، فكل تشبيه ومحاكاة كان معدا عندهم نحو التقبيح أو التحسين وبالجملة المدح أو الذم » .

لا يلبث ابن رشد أن يستطرد الى الكلام عن الاقاويل الشعرية — كما فعل ابن سينا من قبل — وهي الاقاويل المخيلة ، ويتناول أصناف التخييل والتشبيه ، ويلجأ بسرعة إلى القرآن والادب العربي يستمد منها مادته للتمثيل: فالابدال — الذى هو أخذ الشبيه بعينه بدل الشبيه — يمثل له بقوله تعالى

(وازواجه أمهاتهم) ، وبقول الشاعر : هو البحر من أى النواحي اتيته ... ثم يقول : « وينبغي أن تعلم أن فى هذا القسم تدخل الأنواع التى يسميها أهل زماننا استعارة و كناية ، مثل قول الشاعر : وعرى أفراس الصبا ورواحله »

ويعود ابن رشد الى متابعة أرسطو فيتكلم عن المحاكاة بالالوان والاشكال والاصوات ، وكون هذه المحاكاة إما نتيجة صناعة وملكة وإما نتيجة عادة تقدمت في ذلك ، ويقول : « والمحاكاة في الاقاويل الشعرية تكون من قبل ثلاثة اشياء . من قبل النغم المتفق ، ومن قبل الوزن ، ومن قبل التشبيه نفسه.... وقد تجتمع هذه الثلاثة بأسرها مثل ما يوجد عندنا فى النوع الذي يسمى الموشحات والازجال ، وهى الاشعار التي استنبطها فى هذا اللسان أهل هذه الجزيرة ، اذ كانت الاشعار الطبيعية إنما توجد للامم الطبيعية ، فان أشعار العرب ليس فيها لحن وإنما هى إما بالوزن فقط وإما الوزن والمحاكاة معا فيها . واذا كان هذا هكذا فالصناعة المخيلة أو التى تفعل فعل التخييل ثلاثة : صناعة اللحن وصناعة الوزن ، وصناعة عمل الاقاويل المحاكية ، وهذه الصناعة المنطقية التى ننظر فيها في هذا الكتاب » .

هنا نجد انفسنا أمام تشعب جديد في الفكرة وفي الادب المقارن ، وأمام رغبة ملحة في تطبيق ما يمكن تطبيقه من نظرية أرسطو ـ ولو بتعسف ـ على الشعر العربي . وهذه الرغبة ستفرض نفسها فرضا في ثنايا الكتاب ، وستضطر الباحث أن يجعل لها اعتبارها فى الحكم على حسن أداء ابن رشد أو سوء أدائه لنظرية أرسطو . وعندنا أن كثيرا من الباحثين قد أغفلوا هذا الاتجاه عند ابن رشد ، فحكموا عليه باعتباره شارحا وملخصا فحسب ، فجاء حكمهم هذا شديدا بعيدا عن القصد .

يسير ابن رشد بعد ذلك على عقد فصول غير مرقمة يعالج فيها الموضوعات العامة

العامة من كتاب الشعر ، فيبحث فى الأول منها فكرة أن « كل تشبيه وحكاية إنما يقصد بها التحسين والتقبيح ، وأن المائلين بالطبع الى محاكاة الفضائل أفاضل والمحاكون للرزائل أنقص طبعا من هؤلاء ... وعن هذين الصنفين من الناس وجد المديح والهجو ، أعنى مدح الفضائل وهجو الرذائل ... وهناك نوع من التشبيه يقصد به مجرد مطابقة المشبه بالمشبه به ، وكانت طريقة اوميروش أن يأتي فى تشبيهاته بالمطابقة والزيادة المحسنة والمقبحة ، وهو ممن أجاد في الامرين معا »

وهنا يعرج ابن رشد ثانية علي ما استهدفه منذ اول الأمر من الموازنة بين الادبين العربي واليوناني . وله فى فهم الظواهر الأدبية آراء جد غريبة ينقل بعضها عن أبي نصر الفارابي ، يقول — مثلا — :

« وأنت فليس يعسر عليك وجود مثالات ذلك (أى أصناف التشبيهات الثلاثة) فى اشعار العرب ، وإن كانت أكثر أشعار العرب إنما هى كما يقول أبو نصر فى النهم والكريه ، وذلك أن النوع الذى يسمونه النسيب إنما هو حث على الفسوق ، ولذلك ينبغى أن يتجنبه الولدان ، ويؤدبون من اشعارهم بما يحث فيه علي الشجاعة والكرم ، فانه ليس تحث العرب فى اشعارهم من الفضائل على سوى هاتين الفضيلتين ، وان كانت ليس تتكلم فيهما على طريق الفخر . وأما الصنف من الاشعار الذى المقصود به المطابقة فقط فهو موجود كثيرا فى اشعارهم ، ولذلك يصفون الجمادات كثيرا والحيوان والنبات . وأما اليونانيون فلم يكونوا يقولون أكثر ذلك شعرا إلا وهو موجه نحو

الفضيلة أو الكف عن الرذيلة أو ما يفيد أدبا من الآداب أو معرفة من المعارف . . »

ويلي ذلك فصل آخر يعود فيه ابن رشد إلى مسايرة أرسطو في الكلام على العلل المولدة للشعر بالطبع فيذكر كما ذكر ابن سينا من قبل انها علتان : الأولى وجود التشبيه والمحاكاة للانسان بالطبع . والثانية التذاذ الانسان أيضا بالطبع بالوزن والالحان . وبعد أن يشرح هاتين العلتين ينبه إلى أن هذا القدر هو « ما في هذا الفصل من الأمور المشتركة لجميع الأمم أو للاكثر ، وسائر ما يذكر فيه فكله أو جله مما يخص أشعارهم وعادتهم فيها ».

ويختتم الفيلسوف القرطبي هذا الفصل بكلمة عن صناعة الهجاء ، ثم ينتقل فى الفصل التالي إلى صناعة المديح ، فيحدها حداً مطولا تبدو فيه معالم نظرية أرسطو أصيلة أو مغيرة ، يقول :

« والحد المفهم جوهر صناعة المديح هو أنها تشبيه ومحاكاة للعمل الارادي الفاضل الكامل الذى له قوة كلية فى الامور الفاضلة لا قوة جزئية فى واحد واحد من الأمور الفاضلة محاكاة تنفعل لها النفوس انفعالا معتدلا بما يولد فيها من الرحمة والخوف ، وذلك بما يخيل فى الفاضلين من النقى والنظافة فان المحاكاة إنما هى للهيئات التى تلزم الفضائل لا للملكات إذ ليس يمكن فيها أن يتخيل. وهذه المحاكاة بالقول تكمل إذا قرن بها اللحن والوزن ، وقد توجد من المنشدين أقوال أخر خارجة عن الوزن واللحن تجعل القول أتم محاكاة ، وهى الاشارات والأخذ بالوجوه الذى قيل فى كتاب الخطابة ».

هكذا عبر ابن رشد عما استخلصه من تعريف أرسطو للتراجيديا . وأكبر ما يصادفنا من الغموض فى التفاصيل الثى يذكرها بعد ذلك التعريف كلامه فى أجزاء صناعة المديح ، يقول :

« وقد يجب أن تكون أجزاء صناعة المديح ستة : الأقاويل الخرافية والعادات والوزن والاعتقادات والنظر واللحن . والدليل على ذلك أن كل قول شعرى قد ينقسم إلى مشبه ومشبه به ، والذى به يشبه ثلاثة : المحاكاة والوزن واللحن ، والذي يشبه فى المدح ثلاثة أيضا : العادات والاعتقادات والنظر ، أعني الاستدلال لصواب الاعتقاد فتكون أجزاء صناعة المديح ضرورة ستة . . »

فمن الظاهر أن هذه الأجزاء الستة تقابل الأجزاء الستة للتراجيديا كما يقررها أرسطو (فى القسم السادس من كتابه)(١) ، ولكن إذا وضعنا بجانب الأصل مصطلحات ابن رشد تبين لنا أن الأصل اليوناني والتلخيص القرطبي ليسا على تمام الوفاق ، فلسنا ندري إن كان ما يسميه ابن رشد الأقاويل الخرافية هو «الحبكة» أو «العبارة» أو هما معا ، ثم إذا اعتبرنا النظر عند ابن رشد هو ما يقابل «الفكر» عند أرسطو ، فهل العادات والاعتقادات معا يقابلان « الخلق » عند أرسطو ؟ وإذا كان اللحن هو ما يقابل «النغم» فى الأصل ، فما هو عنصر

---

(١) يقول أرسطو : « ان الفعل كما يمثل فى المسرحيات هو الموضوع أو الحبكة ، اذ الحبكة في اصطلاحنا هي بكل بساطة ربط الحوادث أو الأشياء التي تحدث في القصة ، في حين أن الخلق هو ذلك الذي يجعلنا ننسب للاشخاص (الفاعلين) صفات أخلاقية معينة ، والفكر يتجلى في كل مايقولون عند مايدللون على فكرة خاصة أو يقررون حقيقة عامة . واذاً فهناك ستة أجزاء في كل تراجيديا ، وهذه الأجزاء هي التى تعطى التراجيديا صفتها العامة ، وهي: الحبكة والاخلاق والعبارة والفكر والمنظر المسرحى والنغم ، اثنان من هذه (العبارة والنغم) ينشآن من وسائل المحاكاة ، وواحد (المنظر) من طريقها ، والثلاثة الباقية (الحبكة والخلق والفكر) من موضوعات المحاكاة . » [ترجمتنا الحديثة لكتاب الشعر] .

الوزن الذي يذكره ابن رشد ؟ وأين فى تلخيصه عنصر « المنظر المسرحى » (Spectacle) الذي هو المظهر التمثيلي من التراجيديا اليونانية ؟

يعقد ابن رشد — بعد ما تقدم — فصلا لمعالجة موضوع القسم السابع من أرسطو ، (البناء المناسب للقصة) ، وهو هنا واضح متمكن من فهم الفكرة الفلسفية الذوقية التى يقررها أرسطو في خواص الشيء أو الكائن الجميل . ونلاحظ أن فيلسوفنا إذ تعوزه اللفظة الواحدة الدالة على التصور الأصلي في النص يلجأ إلي طريقة الشرح المطول ، كما فعل في شرح فكرة الحوادث الاستطرادية في في التراجيديا (episodes) ، يقول : « ومما يحسن به قوام الشعر الايطول فيه بذكر الأشياء الكثيرة التى تعرض للشيء الواحد المقصود به الشعر ، فان الشيء الواحد تعرض له اشياء كثيرة ، وكذلك يوجد للشيء الواحد المشار اليه أفعال كثيرة ، ويشبه أن يكون جميع الشعراء لا يتحفظون بهذا بل ينتقلون من شيء الى شيء ولا يلزمون غرضا واحدا بعينه ما عدا أوميروش » . ثم يقارن فيقول : « وأنت تجد هذا كثيرا ما يعرض في أشعار العرب والمحدثين وبخاصة عند المدح ، أعنى أنه إذا عن لهم شيء ما من أسباب الممدوح مثل سيف أو قوس اشتغلوا بمحاكاته وأضربوا عن ذكر الممدوح » .

ومن أبرز مظاهر الانحراف فى تلخيص ابن رشد الكلام علي ماسماه صناعة الأمثال والقصص ، والفرق بينها وبين صناعة الشعر . وقد أوردنا في الكلام على ابن سينا خلاصة فكرة المعلم الأول (فى القسم التاسع من كتابه) فى التفرقة بين عمل المؤرخ وعمل الشاعر ، فكيف فهم ابن رشد هذه الفكرة وفى أى ثوب أبرزها ؟ يقول :

« وظاهر أيضا مما قيل من مقصد الاقاويل الشعرية أن المحاكاة التي تكون بالأمور المخترعة الكاذبة ليست من

فعل الشاعر وهى التى تسمي أمثالا وقصصا مثــــل ما في
كتاب كليله ودمنة ، لكن الشاعر إنما يتكلم فى الامور
الموجودة أو الممكنة الوجود لان هذه هى التي يقصد الهرب
عنها أو طلبها أو مطابقة التشبيه لها علي ما قيل في فصول
المحاكاة ، وأما الذين يعملون الامثال والقصص فان عملهم
غير عمل الشعراء ، وإن كانوا قد يعملون تلك الامثال
والاحاديث المخترعة بكلام موزون ، وذلك أن كليهما
وإن كانا يشتركان فى الوزن فاحدهما يتم له العمل الذي
قصده بالخرافة وإن لم تكن موزونة ، وهو التعقل الذي
يستفاد من الاحاديث المخترعة ، والشاعر لايحصــل له
مقصوده علي التمام من التخييل إلا بالوزن، فالفاعل للامثال
المخترعة والقصص إنما يخترع أشخاصا ليس لها وجود أصلا
ويضع لها اسماء ، وأما الشاعر فانما يضع أسماء لأشياء
موجودة ، وربما تكلموا في الكليات ولذلك كانت صناعة
الشعر أقرب إلى الفلسفة من صناعة اختراع الامثال ، وهذا
الذي قاله هو بحسب عادتهم في الشعر الذي يشبه أن يكون
هو الامر الطبيعي للامم الطبيعية .»

إن الباحث ليجد نفسه هنا فى حيرة من طريقة ابن رشد فى معالجة الموضوع، فقد اختفى التاريخ من المسألة — وهو أحد ركنيها — وحلت محلة الأمثال والقصص (مثل ما فى كتاب كليلة ودمنه)، وأصبحت الموازنة بين الذين يعملون الأمثال والقصص وبين الشعراء ،ثم أصبحت التفرقة علي أساس أن الأولين يخترعون أشخاصا ليس لها وجود أصلا،والآخرين يضعون أسماء لأشياء موجودة، وربما تكلموا فى الكليات ! وقد كان الباحث يستطيع أن يلتمس عذرا

لابن رشد فى هذا الخلط لولا أنه يقرر فى صراحة أن البحث هنا منصب علي عادة الاغريق فى الشعر .

وهذا الخلط فى الفهم يستمر فيخيل لابن رشد أن الصور البيانية القائمة علي تشخيص الأشياء (كالجود مثلا) ونسبة الأفعال اليها « لا ينبغى أن يعتمد فى صناعة المديح فان هذا النحو من التخييل ليس مما يوافق جميع الطباع ، بل قد يضحك منه ويزدريه كثير من الناس». وثمت خلط اخر يقع فيه فى هذا الفصل عند كلامه علي العنصرين الذين يسميهما « الادارة والاستدلال» ، فهو يعتبرهما نوعين للتخييل ، وهذا استعمال غريب لكلمة «التخييل» فان أرسطو حين يذكر هذين العنصرين (الانقلاب والكشف قسم ١٠) إنما يذكرهما باعتبارهما العنصرين الرئيسين فى الحبكة (plot)، وهذا التصور الدرامي للعنصرين يستحيل عند ابن رشد إلى تصور اخر بعيد عن الأصل ، يقول

«قال وأعني بالادارة محاكاة ضد المقصود مدحه بما ينفر الناس عنه ثم ينتقل منه إلى محاكاة الممدوح نفسه ، مثل أنه إذا أراد أن يحاكى السعادة وأهلها ابتدأ أولا بمحاكاة الشقاوة وأهلها ثم انتقل الى محاكاة أهل السعادة، وذلك بضد ما حاكى به أهل الشقاوة، أما الاستدلال فهو محاكاة الشيء فقط ».

وبعد أن ينمسخ التصور الأصلى علي هذا الوجه يسهل علي ابن رشد ان ينقله الى الشعر العربى وأن يمثل لنوع منه (وهو الاستدلال والادارة في الاشياء غير المتنفسة) بقول أبى الطيب :

كم زورة لك فى الأعراب خافية   أدهى وقد رقدوا من زورة الذيب
أزورهم وسواد الليل يشفع لي   وأنثني وبياض الصبح يغري بي

ويعلق علي هذين البيتين بقوله : « فان البيت الأول هو استدلال ، والثاني إدارة . ولما جمع هذان البيتان صنفى المحاكاة كانا في غاية من الحسن » .

ويعقد ابن رشد فصلا للكلام علي أجزاء صناعة المديح من جهة الكمية (قسم ١٢ من ارسطو) ، ولكنه يسرع فيتحاشى مصطلحات التراجيديا اليونانية قائلا إن الذي ذكره أرسطو في هذا المعني أجزاء خاصة بأشعارهم ، «والذي يوجد منها فى أشعار العرب فهي ثلاثة : الجزء الذى يجرى عندهم مجرى الصدر فى الخطبة وهو الذي فيه يذكرون الديار والآثار ويتغزلون فيه، والجزء الثاني المدح ، والجزء الثالث الذى يجرى مجرى الخاتمة في الخطبة ...»

يطول هذا الفصل عند ابن رشد حتى يشمل من اقسام أرسطو ثمانية (من ١٢ إلى ١٩) (١). ومما يشيع في هذا الفصل ويجدر ملاحظته كثرة التفات ابن رشد إلى بعض النواحى التراجيدية والقصيصة في القرآن وفي الادب العربي ، واستشهاده في كثير من المواضع بالاقاويل الشرعية والسنن المكتوبة . فهو يمثل للاقاويل المديحية التى تكسب النفوس رقة ورحمة وانصرافا إلى الفضائل «بما ورد من حديث يوسف صلى الله عليه وسلم واخوته وغيرذلك من الأقاصيص التي تسمى مواعظ » . ويمثل للمآسى التى تحدث في محيط الأسرة والتي يلحق فيها السوء بعض المحبين علي يد بعض — مثل قتل الآباء الأبناء أو لأبناء الآباء» بما ورد من قصص إبراهيم عليه السلام فيما أمر به من قتل ابنه ، ويذكر أن هذا القصص « في غاية الأقاويل الموجبة للحزن والخوف » . ويذكر أن من الشعراء من يدخل في المدائح محاكاة أشياء يقصد بها التعجب فقط من غير أن تكون مخيفة ولا محزنة ، ثم يقول : « وأنت تجد مثل هذه الاشياء كلها كثيرا في المكتوبات الشرعية إذ كانت مدائح الفضائل ليس توجد في أشعار العرب

(١) وكذلك فعل ابن سينا من قبله.

وإنما توجد في زماننا هذا فى السنن المكتوبة » .

ويفيض ابن رشد إفاضة ظاهرة في شرح نقطة الحزن والرحمة ، وفي الكلام علي الافعال الفاضلة التي تصدر عن علم وارادة والتى هى محور المحاكاة في صناعة المديح . ثم ينتقل الى الكلام علي العادات (مترجما بها علي ما يظهر لما يقابل Character) ، وكلامه هنا يقرب من الدقة حيث ينصب البحث على الامور العامة ، فهو يذكر الشروط الاربعة التى تشترط فيما يحاكى من العادات في المدح الجيد من كونها خيرة (good) ولائقة (appropriate) ، وعلى أتم ما توجد في الممدوح من الشبه والموافقة (like reality) ، ومن كونها معتدلة متوسطة بين الاطراف (consistent and the same throughout) . ولكنه ينحرف مرة أخرى في الكلام على أنواع الاستدلال ، فينقل الكلام — من ميدان الكشف (discovery) بالعلامات الوراثية والمكتسبة — إلي أنواع التشبيه العربي مستعملا أحيانا نفس أمثلة أرسطو (التى أوردها في القسم ١٦ للكلام علي أنواع الكشوف). إن أرسطويتكلم علي أنواع الاستكشاف التى يستعملها الشعراء في حبكات مآسيهم من سمات تولد مع الشخص أو تكتسب بعد الميلاد، ومن علامات علي الجسم كالندوب، أو علامات خارجية كالقلائد، ومن حيل أخري فنية كخطاب يرسل ، أو ذاكرة تستيقظ ، أو استنتاج يقوم به الفكر . أما ابن رشد فيصرف الكلام في هذه النقطة إلى أنواع من المحاكاة « منها أن تكون المحاكاة لأشياء محسوسة بأشياء محسوسة من شأنها أن توقع الشك لمن ينظر اليها ، وتوهم أنها هى لاشتراكها في أحوال محسوسة ، ذلك مثل تسميتهم لبض الكواكب سرطانا ، وبعضها ممسك الحربة لأنها من جهة الشكل يمكن أن يتوهم متوهم أنها هى هى ، وجل تشبيهات العرب راجعة إلى هذا الوضع ولذلك كانت حروف التشبيه عندهم تقتضي الشك . . . ومنها أن تكون

المحاكاة لأمور معنوية بأمور محسوسة ، مثل قولهم في المنـــة إنها طوق العنق وفي الاحسان قيد . . . »

ومن الدليل علي الخلط هنا أن ابن رشد يحاول — حين يجد السبيل — أن يعود الى كلام أرسطو في أنواع الاستكشاف فيقول : «قال والنوع الثالث من المحاكاة هى المحاكاة التي تقع بالتذكر».(١) غير أنه سرعان ما ينحرف الى الكلام عن الحنين والذكرى والخيال في الشعر العربي . وهكذا ننتقل — قبل أن يرتد الينا الطرف — من ملاحم هوميروس ومآسي سوفوكليس الى تشبيهات امرىء القيس وأبي تمام وأبي الطيب وأبي فراس !

والفكرة البارزة التي لا يفتأ ابن رشد يرددها في هذه الفصول هى أن بعض الظواهر الأدبية المهمة التي يتناولها كلام أرسطو لا توجد في الشعر العربى إلا قليلا ، ولكنها توجد في الكتاب العزيز.(٢) وعلي أساس هذه الفكرة يعلل ابن رشد موقف القرآن من الشعراء وإنحاءه عليهم باللائمة . وقد أوردنا فيما مضى بعض أمثلة من هذا ، ونضيف الآن مثلا آخر . يقول ابن رشد :

«قال والاستدلال الفاضل والادارة إنما تكون للافعال الارادية . وأكثر ما يوجد هذا النوع من الاستدلال في الكتاب العزيز ،أعني في مدح الأفعال الفاضلة وذم الأفعال الغير فاضلة ، وهو قليل في أشعار العرب . ومثال الادارة في المدح قوله تعالى (ضرب الله مثلا كلمة طيبة . . . الى قوله ما لها من قرار)، ومثال الاستدلال قوله تعالى (كمثل حبة أنبتت سبع سنابل ... الآية) ولكون أشعار العرب

---

(١) وهو النوع الثالث من أنواع الاستكشاف عند أرسطو .

(٢) بحثت فن القرآن في قصصه ، وناقشت فكرة ابن رشد فيه في مقال بعنوان « من فنون القرآن » (الثقافة . عدد خاص للهجرة ٣٦٣ ص ١٣)

خلية من مدائح الأفعال الفاضلة وذم النقـــائض أنحى
الكتاب العزيز عليهم واستثنى منهم من ضرب قوله الى
هذا الجنس ».

ثم لابن رشد كذلك لفتات في النقد العربي يوردها أحيانا ويستشهد لها بشعر مشاهير الشعراء ولاسيما امرؤ القيس والمتنبي ، فهو إذا تكلم — مثلا — عن القصص الشعرى الذى يقصد به الى مطابقة التشبيه فقط ذكر أنه « قد يوجد ذلك في اشعارهم في وصف الأحوال الواقعة مثل الحروب وغير ذلك مما يتمدحون به » . ثم يقول : « والمتنبى أفضل من يوجد له هذا الصنف من التخييل ، وذلك كثير في اشعاره ، ولذلك يحكي عنه أنه كان لايريد أن يصف الوقائع التي لم يشهدها مع سيف الدولة » .

ويخلط ابن رشد مرة أخرى حين يتناول الكلام علي الرباط والحل (١) ، فكل تراجيديا كما يقول أرسطو من جهة تعقيد (complication) ، ومن جهة حل (dénouement) ، فحوادث ما قبل المنظر الافتتاحى — وفي كثير من الأحيان بعض حوادث الرواية نفسها — تؤلف التعقيد ، والباقى هو الحل . يقول أرسطو : « وأنا أعني بالتعقيد كل شيء من مبدأ القصة الى النقطة التى تسبق التغير فى حظوظ البطل مباشرة ، وبالحل كل شيء من مبدأ التغير الى النهاية » . أما ابن رشد فينجذب الي ظاهر هذا التقسيم ، والي فكرة السابق واللاحق فى بناء التراجيديا ، فينقل هذا التصور نقلا سطحيا الي بناء القصيدة العربية فيقول

« ويشبه أن يكون أقرب الاشياء شبها بالرباط الموجود فى
أشعارهم هو الجزء الذى يسمي عندنا الاستطراد وهو
ربط جزء النسيب وبالجملة صدر القصيدة المديحى ، والحل

(١) عالج أرسطو هذا الموضوع في القسم ١٨ من البويطيقا .

تفصيل الجزءين أحدهما من الآخر أى يؤتي بهما مفصلا
وأكثر ما يوجد الرباط في أشعار المحدثين ... وأما الحل
فهو موجود كثيرا في أشعار العرب مثل قول زهير : دع
ذا وعد القول في هرم .»

ولا يكاد ابن رشد يختلف من ابن سينا فى تلخيص موضوع العبارة، ولكنه لا يفتأ يطبق ملاحظاته علي الشعر العربى ، وينبه على ما يخص وما يعم من الظواهر فالكلمة « الغير مصرفة هى التى تدل علي الحال وهذا خاص بلسانهم » ، والاسم المرتجل الذي يخترعه الشاعر اختراعا (coined) ويكون هو أول من استعمله « غير موجود في اشعار العرب ، وانما يوجد ذلك في الصنائع الناشئة وأكثر ما فى الصنائع هو منقول لا معمول مخترع ، وربما استعمله المحدثون من الشعراء، على طريق الاستعارة » ، وأفضل أنواع القول فى التفهيم هو القول المشهور المبتذل « وذلك مثل شعر فلان وفلان لقوم مشهورين عندهم ، وينبغى أن نتفقد من الغالب على أشعاره هذا النوع من الالفاظ من شعراء العرب » . وهو فى سياق تلخيصه لكلام أرسطو فى هذا الموضوع يستطرد الى بعض النواحى العربية من مثل المطابقة والمجانسة فيتكلم فيها ويمثل لها من النثر ومن الشعر العربي ، ويعتبر القوافى عند العرب « موافقة في المقدار وفى بعض اللفظ ، ذلك إما في حرف واحد وهو الأخير ، وإما فى حرفين وهو الذى يعرفه المحدثون باللزوم » . ويشير الى نواح من النقد العملى كالقضية المشهورة حول بيتي امرىء القيس (كأني لم أركب جوادا ...) ، وبيتى أبي الطيب (تمر بك الابطال ..) ، وكالمعركة النقدية حول الأبيات (ولما قضينا من منى كل حاجة) يقول : « إنه اذا غير القول الحقيقي سمى شعرا أو قولا شعريا ووجد له فعل الشعر ، مثل تلك الأبيات فانها إنما صارت شعرا من قبل أنه استعمل قوله أخذنا باطراف الاحاديث بيننا

وسالت بأعناق المطى الاباطح ، بدل قوله تحدثنا ومشينا ».

ويتكلم ابن رشد عن المجاز عند العرب ممثلا لأنواعه ، ثم يحاول — متابعا ابن سينا — أن يلخص ما يقرره أرسطو في القسم الثاني والعشرين من البويطيقا عن مناسبة أنواع الكلام لأنواع الشعر ، يقول ابن رشد :

«قال والأسماء المركبة تصلح للوزن الذى يثني فيه علي الأخيار من غير تعيين رجل واحد منهم ، وهذه الأسماء هى قليلة الوجود في لسان العرب ، وهى مثل قولهم العبشمى ـ المنسوب الى عبد شمس ، وأما اللغات فتصلح للشعر الذى يذكر فيه أمر المعاد وما فيه من الأهوال، وكان صنفا من الشعر عندهم معروفا ، وأما الأسماء المنقولة الغريبة فتختص بالأشعار التي تقال فى الأمثال والحكم والقصص المشهورة ».

مثل هذا النوع من الفهم لضروب الشعر اليوناني مر بنا عند الكلام علي ابن سينا ، وإذا قابلنا الأصل الأرسطىّ والتلخيص العربى وجدنا أن ما يسميه ابن سينا وابن رشد « الوزن الذي يثني فيه علي الأخيار من غير تعيين رجل واحد منهم » يقابل «الديترامب» عند أرسطو ، «والشعر الذي يذكر فيه أمر المعاد وما فيه من الأهوال» يقابل عند أرسطو شعر الـ Heroics ، «والأشعار التى تقال فى الأمثال والحكم والقصص المشهورة» هى الشعر الأيامبي عند أرسطو. وإذا رجعنا الى تاريخ تطورهذه الأنواع فى الأدب اليوناني رجحنا أن معلومات العرب عنها ترجع الى كتابات العصر الاسكندرى وطريقة فهم أهله لفنون

الادب القديم(١).

يستمر ابن رشد في هذا الفصل فيتكلم عن الشعر والقصص ، وهو هنا — كعادته — لا يسلم من الخلط . فقد تصور أن المحاكاة في الأشعار القصصية « ليست تكون للافعال فيها ، وانما تكون للازمنة الواقعة فيها تلك الأفعال . وذلك أنه إنما يحاكي في هذه كيف كانت أحوال المتقدم مع أحوال المتأخر وكيف تنقل الدول والممالك والأيام » . والظاهر أن الخلط جاءه من أن أرسطو يقارن أولا بين الدراما والشعر القصصي ، ثم يفرق بين هذا والتاريخ . واليك نص عبارة أرسطو مأخوذة من ترجمتنا الحديثة :

« . . فمن الواضح أن بناء حكاياته (أي الشعر القصصي) ينبغى أن يكون على مثال ما في الدراما ، بأن تكون قائمة على أساس فعل واحد ، كل كامل في نفسه ، له مبدأ ووسط ونهاية ، حتى يمكن أن يحدث العمل الأدبى لذته الخاصة به ، وأن تتحقق فيه الوحدة العضوية التى تتمثل في الكائن الحي . ولا ينبغى أن يظن ظان أن هناك شبهها بهذه الحكايات في تواريخنا العادية ، فالتاريخ لا يعالج فعلا واحدا ، ولكن مرحلة واحدة بكل ما حدث فيها لشخص أو أكثر ، مهما كانت الحوادث المتعددة فيها غير مترابطة » (٢).

---

(١) هـذا فرض يحتاج الي مزيد تحقيق ، وربما عدنا اليه في بحث آخر . غير أن هناك شواهد تؤيده راجع — مثلا — الصفحات ١٠٤ ، ١١٠ ، ١٥٠ من كتاب سنكلير

" A Hist. of Classical greek Literature. " Sinclair

(٢) قسم ٢٣ من كتاب أرسطو

فابن رشد . كما هو ظاهر — يخلط بين التاريخ والشعر القصصى ، ويرتب عل هذا تقريره أن المحاكاة فى الاشعار القصصية « ليس تكون للافعال فيها، وإنما تكون للازمنة الواقعة فيها مثل تلك الافعال » .

وحين وصل ابن رشد الى ما يقابل قسم ٢٤ من كتاب الشعر — حيث يبحث أرسطو موضوع الملحمة — تسلل الفيلسوف القرطبي من الموضوع واكتفي بأن يشير اليه إشارة غامضة ، ثم اسرع ليعلل لعدم وجوده فى الشعر العربى فى قوله :

« وذكر فروقا بين صناعة المديح وبين صنائع الشعر الأخر عنهم ، وخواص تختص بها تلك الاشعار الأخر فى الاوزان والاجزاء والمحاكاة والقدر ، وإن هاهنا أوزانا هى أليق ببعض الاشعار من بعض ، وذكر من أجاد من الشعراء فى هذه الاشياء ومن لم يجد ، واثني في هذا كله علي أوميروش ، وكل ذلك خاص بهم وغير موجود مثاله عندنا إما لان ذلك الذي ذكر غير مشترك للاكثر من الامم ، وإما لانه عرض للعرب فى هذه الاشياء أمر خارج عن الطبع ، وهو أبين ، فانه ما كان ليثبت فى كتابه هذا ما هو خاص بهم ، بل ما هو مشترك للامم الطبيعية » .

هنا دعوتان جديرتان بالبحث تتكرران كثيرا في كتاب ابن رشد : أولهما أن ما يذكره أرسطو في كتاب الشعر ليس خاصا باليونان بل هو مشترك لأمثالهم من الأمم الطبيعية . وهذه دعوي لا يؤيدها شراح أرسطو ونقاده ، ولا نظام كتاب الشعر نفسه . وقد أشار « سانتسبري » إلى أن تفكير أرسطو في هذه

الناحية — علي الرغم من فلسفته واستقرائه — مؤسس بالضرورة علي ما وجد فى أيامه من الأدب اليونانى ؟ بل فى الواقع علي بعض ما وجد لا كله . ونقل سانتسبري فى هذا المقام الكلمة التى قالها « دريدن » الشاعر الانجليزى وهى : «لو أن أرسطو رأى مأساتنا لكان من المحتمل أن يغير رأيه».(١) والدعوى الثانية أن هذه الظواهر طبيعية فى الأمم الطبيعية ، فاذا لم توجد بعض هذه الظواهر في واحدة من تلك الأمم كان ذلك لأمر خارج عن الطبع. ولم يشرح ابن رشد ماذا يريد بالطبيعيّة فى وصف تلك الأمم : أيريد بها كونها علي درجة معينة من البدائية والفطرة ! أم يريد بها حالة تلك الأمم قبل أن تتأثر بتشريع سماوى أو أحوال اجتماعية طارئة ! ذلك يحتاج الي مزيد بحث .

أما الخاتمة التي يختم بها ابن رشد كتابه فلها مغزاها : فهى تبين طريقة فهمه للظواهر النقدية التى أثارها أرسطو في كتاب الشعر ، وتشير الى أنه إنما اطلع علي ترجمة (أو تراجم) للكتاب فحسب ، ثم تشير الى موقفه من الجزء الناقص من الكتاب ، وتنبه الى رأي له خطره في صلة البحوث العربية في القوانين الشعرية ببحوث أرسطو في كتابي الشعر والخطابة . يقول ابن رشد :

«فهذا هو ما تأدى الى فهمنا مما ذكره أرسطو في كتابه هذا من الأقاويل المشتركة لجميع أصناف الشعر والخاصة بالمديح ، أعني المشتركة منها أيضا للاكثر أو للجميع . وسائر ما ذكره في كتابه هذا من الفصول التي بين سائر أصناف الشعر عندهم وبين صنف المديح فهو خاص بهم. ومع ذلك فلسنا نجده ذكر من ذلك في هذا الكتاب

(١) راجع A Hist. of English Criticism لمؤلفه G. Saintsbury — ادنبره سنة ١٧١١ . ص ٥

الواصل الينا الا بعض ذلك . وذلك يدل علي أن هذا الكتاب لم يترجم علي التمام، وأنه بقى منه التكلم فى سائر فصول أصناف كثير من الاشعار التي عندهم . وقد كان هو وعد بالتكلم فى هذه كلها في صدر كتابه . والذي نقص مما هو مشترك هو التكلم فى صناعة الهجاء . لكن يشبه أن يكون الوقوف علي ذلك يقرب من الأشياء التي قيلت فى باب المديح إذ كانت الأضداد يعرف بعضها من بعض . وأنت تبين إذا قفت علي ما كتبناه هنا أن ما شعر به أهل لساننا من القوانين الشعرية بالاضافة الى كتاب أرسطو هذا في كتاب الخطابة نزر يسير كما يقوله أبو نصر . وليس يخفى عليك أيضا كيف ترجع تلك القوانين إلى هذه ولا ما ذكروا من ذلك علي وجه الصواب مما ذكر علي غير ذلك . والله الموفق للصواب بفضله ورحمته».



وبعد فما قيمة هذه المحاولات العربية المتعاقبة فى تقريب نظريات أرسطو فى الشعر الى العقل العربى ؟

ا — إن متى بن يونس قد وقف موقف المترجم فحسب ، هذا الى أنه رجع الى ترجمة سريانية للاصل الأغريقى فترجم عنها . وقد وجدنا أن ترجمته تتمشى و كتاب الشعر المعروف لنا الآن فى نصوصه الأوربية المحققة ، وتتبع ترتيبه فى موضوعاته وأقسامه . ولكن دراستنا لهذه الترجمة كشفت لنا أن أسلوبها العربى غلق غامض ، وأن المترجم يعوزه أحيانا الفهم الصحيح لظواهر

الأدب اليوناني الحياة اليونانية . وإذاً فقيمة الترجمة ضئيلة اذا أريد الاعتماد عليها في دراسة نظرية أرسطو فى الشعر . ولكن هناك ناحيتين تزداد منهما أهمية هذه الترجمة :

١ الأولى ناحية الاستعانة بها فى تحقيق النص الأصلي وترجيح بعض قراءاته علي بعض . وقد أفاد الأوربيون من هذه الناحية كما أشار إلى ذلك «بايووتر» و«بتشر» فيما أسلفنا من كلامهما . والثانية ناحية المصطلحات العربية التي وفق اليها «متي» فى ترجمة بعض التصورات اليونانية فى الشعر ، والتي أفاد منهما من غير شك «ابن سينا» و«ابن رشد»، والتي يمكن الباحث أن يفيد منها من وجهة تطور اللغة وأساليب الترجمة علي الأقل .

ب — أما «ابن سينا» فلم يكن مترجما . وانما كان ملخصا وشارحا لتعاليم المعلم الأول . وقد جاء تلخيصه لكتاب الشعر لأرسطو ضمن تلخيصه لمنطق أرسطو . وقد تكلم عن الصفات الشعرية عامة علي سبيل الاختصار ، ثم بين ما كان لليونانيين فيها من أوضاع وأغراض معينة ، موازنا في حالات قليلة جداً بينهاوبين ما قد يماثلها فى العربية ، كل ذلك فى أسلوب عربي واضح لاعجمة فيه ، إلا حيث يعرض له الغموض من صعوبة الموضوع ، كالكلام فى ظواهر المسرح اليونانى ، وكالتفرقة بين التاريخ والشعر . وقد حاول ابن سينا محاولة موفقة فى كثير من الأحيان فى ترجمة الظواهر الاغريقية واختيار المصطلحات العربية المناسبة لها . فمقالة ابن سينا — إذاً — ليست ترجمة ، ولكنها عرض لنظرية ارسطو ، وقد تفيد شيئاما فى دراسة هذه النظرية ولكنها تحتاج الى شرح وتفصيل . والمعلومات التي يوردها من تاريخ الأدب اليونانى والتعريف بظواهره قدتعين الدارس العربى ، ولكنها فى حاجة إلى التحقيق واعادة النظر . وأغلب الظن أنها مستقاة من كتابات الأفلاطونية الحديثة . وبعضها يذكره

ابن سينا علي طريق الظن والشك . وموازنات ابن سينا بين الأدبين العربى واليونانى قليلة وليست بذات خطر .

ح — وأما ابن رشد فقد كان أمره عجبا ، فلا هو ترجم (مثل ما فعل متي) ، ولا هو لخص فى شيء من محاولة الفهم الموضوعي الصحيح (مثل ما فعل ابن سينا) ، ولا هو ألف مستقلا فى النقد العربى مثل ما الف غيره من علماء العربية متأثرين أحيانا بنظريات أرسطو (كما فعل عبد القاهر الجرجانى) ، ولكنه حاول الجمع بين مهمتين : بين التلخيص (معتمدا فى الغالب على ترجمة متى وشرح ابن سينا) وبين تطبيق نظرية أرسطو علي ظواهر الأدب العربي، وقد جاءت جهوده فى التلخيص على هامش جهوده فى التطبيق . فكانت النتيجة أن اختفت معالم النظرية الاصلية فى التراجيديا وفى الفنون اليونانية الأخري ، ولم تبق منها الا أشباح تبعد اوتقرب من الاصل حسب قرب الموضوع أوبعده من مألوف الثقافة العربية . ولهذا حمل بعض المستشرقين عليه حملة شديدة واتهموه بسوء الفهم وبالخلط بين التراجيديا والكوميديا من جهة والمديح والهجاء من جهة أخرى ، وذهبوا الى ان نظرية الشعر من أولها إلي آخرها كانت لغزا على عقل الفيلسوف القرطبي . علي أنهم أهملوا فى الواقع التنبه الى ما قصد اليه ابن رشد من محاولة استخلاص العناصر العامة من نظرية أرسطو وتقريبها الى الثقافة العربية بربطها بعناصر تقرب منها فى البيان العربى . ومن الانصاف أن تذكر لهذا الفيلسوف ثلاثة جوانب أخري تهم النقد العربي : أولها التنبه الي بعض الفنون القرآنية التى لا توجد كثيرا فى الادب العربى ، والثاني محاولته شيئا من الأدب المقارن ، والثالث ملاحظاته النقدية علي بعض نواحى الأدب العربي وشعرائه .

محمد خلف الله

RESUMÉ

A CRITICISM OF ARABIC TRANSLATION OF, AND COMMENTARIES ON ARISTOTLE'S POETICS

The present article aims at answering the following question: "How did the Arabs understand Aristotle's Poetics?" This is part of a wider research which tries to determine to what extent was Arabic literary criticism influenced by Greek literary theories. One aspect of that wider research was dealt with in the previous volume of this Bulletin under the title of Abd-ul-Kahir's Theory in his "Secrets of Eloquence".

The present article is based on a modern translation of the Poetics undertaken by the writer in collaboration with A A. Sallam. It reviews and criticises three successive types of effort made by Arabic culture — in three centuries — to understand the Poetics. The first step was translation. As a representative of that stage we took "Matta ibn Younos" [10th cen. A.D] who based his Arabic translation on a Syriac rendering of the Poetics. This translation in the main corresponds to the boook as we now know it in its verified Greek text and in its various European translations. But the translator appears to lack genuine knowledge of Greek life and literature, and his Arabic style is very obscure. As an Arabic text of Aristotle's theory, therefore, the book is of no great value. Its value, perhaps, lies in two other aspects: first, as an aid to the verification of the original Greek text. French scholars have known that version for a long time and have made use of it; and English scholars began to draw on it from the last quarter of the 19th cent. Chief among them were "Margoliouth", "Butcher" and "Bywater". Secondly, it is valuable as a source of Arabic terminology. "Matta" was able to develop a workable terminology for rendering Greek conceptions, and that has certainly been drawn upon by Avicenne and Averoes. Thus, from the point of view of linguistic development, the version is of considerable value.

The second stage was one of commenting and summarising, and its best representative is "Avicenne" (10th to 11th cen. A.D). As part of his larger summary of Aristotle's logic he

summarised the Rhetorics and the Poetics. In his introductio to the last he dealt with poetry in general, and Greek poetry in particular. On very few occasions he attempted some comparison of literature. But, unlike Matta, he wrote in clear and understandable Arabic, except when difficulty of matter brought obscurity on his style. That is quite apparent when he is dealing with such matters as the phenomena of the Greek theatre, the distinction between history and poetry, and the differentiation of tragedy from epic. On the whole Avicenne was successful in treating of Greek conceptions, and in choosing for them suitable arabic terms. His version can, to some extent, be relied upon in grasping a good part of Aristotle's theory. The information it contains of the history of Greek literature and its arts may be helpful to the Arabic reader, but they need verification. Most probably they are inspired by the writings of the Neo-Platonists. The comparisons which Avicenne draws between Arabic and Greek literatures are few and unimportant.

The third stage is one of commentary and application, and its representative is Averoes (12th A.D). Averoes neither translated (like Matta), nor confined himself to the role of commentator and expositor (like Avicenne), nor wrote independently on Arabic criticism drawing some time on Aristotelian theories (as did Abd-ul-Kahir for example). He combined both, commentary on, and application of the Aristotelian conceptions to Arabic literature, concentrating the larger part of his effort on the second aspect. As a result the fundamentals of the theory of Greek tragedy disappeared, leaving only shadows and traces here and there. Consequently, European scholars accused Averoes of misunderstanding Aristotle and of conufsing tragedy with panegyric, and comedy with satire. They went as far as to suggest that Aristotle's theory of poetry was from beginning to end an enigma to the Arabian philosopher.

There is truth in that accusation. But scholars seem to ignore the fact, stressed in this article, that Averoes deliberately aimed at extracting, from Aristotle's theory, general principles which would apply to all or to most literatures, and in particular to Arabic literature. Hence the apparent confusions and transformations which have taken place in his

writing. In our analysis of Averoes's book we have been able to note commendable features (1) he had the merit of drawing attention to some Qurânic literary forms which were very rarely found in classical Arabic, (2) he attempted comparative literature on a considerable scale, (3) and he showed a keen sence of literay appréciation exemplified in many critical observations in his book.

Thus the present article claims to have shown that Arabic culture in the past has made a determined effort to understand and assimilate Aristotle's theory in the Poetics. But that effort did not bear its desired fruit, and consequently, poetical Arabic production down the Ages remained — up to the advent of modern Arabic renaissance — unaffected by that theary.

M. Khalafallah

المراجع كما وردت فى البحث

١ — دي بور « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ترجمة أبو ريده — القاهرة ١٩٣٨

٢ — سنتلانا محاضرات «في تاريخ المذاهب الفلسفية» ألقيت فى الجامعة المصرية سنة ١٩١٠ — ١٩١١ (مخطوط).

٣ — ابن النديم «الفهرست» . ط . مصر ١٣٤٨ ﻫ .

٤ — متي بن يونس « ترجمة كتاب الشعر لأرسطوطاليس » صورة مخطوط بمكتبة جامعة فؤاد الأول رقم ٢٣٠٥٢.

٥ — ابن سينا «الشفاء» صورة مخطوط بمكتبة جامعة فواد الأول رقم ٢٦٠٥٣ .

٦ — ابن رشد «تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر» . طبع وتصحيح فوسطو لازينيو (Fausto Lasinio) فيرنسة سنة ١٨٧٢ م.

٧ — خلف الله وسلام «ترجمة حديثة لكتاب الشعر ونقد لبعض تراجمه وشروحه العربية القديمة» . تحت الطبع

٨ — مرجليوث Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam) لندن سنة ١٨٨٧ .

٩ — بايووتر (Ingram Bywater) « Aristotle on the Art of Poetry » أكسفورد ١٩٠٩ .

١٠ — بتشر (S. H. Butcher) . لندن ١٩٣٢ ط . رابعة «Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts»

١١ — طه حسين «تمهيد في البيان العربى من الجاحظ الى عبدالقاهر» بحث بالفرنسية. ترجمه الى العربية عبدالحميد العبادي (مقدمة لكتاب نقد النثر لقدامه).
لجنة التأليف ١٩٤٠

١٢ — مصطفي عبد الرازق «فيلسوف العرب والمعلم الثانى» ط. الحلبي ١٩٤٥

١٣ — البستانى «إلياذة هوميروس» معربة نظما - ط. الهلال بمصر سنة ١٩٠٤

١٤ — سنكلير (T. A. Sinclair) . لندن سنة ١٩٣٤
« A History of Classical Greek Literature ».

١٥ — خلف الله ا — «من فنون القرآن» . مقال في عدد الهجرة من الثقافة (٣٦٣).

ب — « نظرية عبد القاهر الجرجانى في أسرار البلاغة » . بحث في مجلة كلية الآداب بجامعة فاروق الأول . المجلد الثانى سنة ١٩٤٤ .

١٦ — سانتسبري (G. Saintsbury) . إدنبره سنة ١٩١١ .
« A History of English Criticism »

حقيقة الادمية

أو

﴿كتاب الرياضة﴾

للحكيم الترمذى

قام بنشره وتحقيقه

عبد المحسن الحسينى

هذا النص الذي أقدم له الآن هو كتاب لأبى عبد الله محمد بن على بن الحسن بن بشير، الملقب بالحكيم الترمذى، أحد أعلام الصوفية في القرن الثالث الهجرى، وإمام طائفة كبيرة منهم.

ولد أبو عبد الله الترمذى فى العشرة الاولى من القرن الثالث في مدينة ترمذ حيث بدأ نشأته الأولى، فاتصل بأهل الحديث وأخذ عنهم. فأخذ عن أبيه(١) أول الأمر. ثم أخذ بعد ذلك عن صالح بن محمد الترمذى (٢)، وصالح ابن عبد الله الترمذى(٣) (٢٣١ أو ٢٣٩) والجارود بن معاذ السلمى الترمذى(٤) (٢٤٤).

وقبل تمام العشرة الثالثة من القرن الثالث انتقل الترمذى الي مدينة بلخ حيث بدأ المرحلة الثانية من نشأته العلمية. وهناك في مدينة بلخ بدأ الترمذى يتجه في طريق ذى شعبتين. أما الشعبة الأولى فقد كانت امتداداً لوجهته السابقة التى رسمها لنفسه، وهى طلب الحديث وأما الوجهة الثانية فقد كانت وجهة جديدة وجهته فيها حياته بين الصوفية في بلخ، اذ كانت هذه الوجهة

---

(١) لعله هو الذى يذكره الخطيب في تاريخ بغداد تحت اسم على بن الحسن بن بشير ابن هارون الترمذى ١١ : ٣٧٣ (٦٢٢٦) — (٢) الذهبي : الميزان (٣٧٦٩) — الخطيب : بغداد ٩ : ٣٣٠ (٤٨٦٦) — (٣) الذهبي : الميزان (٣٧٦٩) — الخطيب : بغداد ٩ : ٣١٥ (٤٨٥١) الخزرجي : الخلاصة ١٤٥ — (٤) الخزرجي : الخلاصة ٥١

نحو التصوف . وهكذا اتصل الترمذى فى بلخ بأهل الحديث كما اتصل بالصوفية فصادف هناك من المحدثين الحسن بن عمر بن شقيق البلخى (١) (٢٣٠) وقتيبة ابن سعيد الثقفي البلخى (٢) (٢٤٠) وعيسى بن احمد العسقلانى (٣) (٢٦٨). وصادف من الصوفية هناك احمد بن خضروية البلخى (٤) (٢٤٠) وأبا تراب النخشبي (٥) (٢٤٥) ويحيي بن معاذ الرازي (٦) (٢٥٨).

انتقل الترمذى بعد ذلك الى بغداد استكمالا لما بدأ في طلبه قبل ذلك ، فأخذ يبحث بها عن أهل الحديث كما أخذ ينشد الصوفية فقابل هناك من أهل الحديث يعقوب الدورقى (٧) (٢٥٠) ويعقوب بن أبى شيبة (٨) (٢٦٢). وقابل من صوفية بغداد يحي بن الجلاء . غير أن الترمذى بدأ فى هذه المرحلة يميل نحو الصوفية أكثر من ميله الى أهل الحديث ، فلعله لم يخرج الى العراق الا صحبة للصوفية فى رحلاتهم . فقد كانت صلته بمن ذكرنا من أصحاب التصوف صلة صحبة واخوة ، لاصلة لقاء فحسب ، كتلك التى كانت بينه وبين أهل الحديث .

ينتهى الترمذى بعد ذلك من رحلاته العلمية ، ويستكمل مراحل الطلب ، ويعود الى بلدته الاولي ليبدأ حياة التأليف . وكان ذلك حول عام ٢٦٠ للهجرة . وقد كانت هذه الفترة أخصب مرحلة من مراحل حياته إذ كتب فيها قريبا من ثلاثين مؤلفا ، ما بين كتاب ورسالة . كما انصرف فيها الي تكوين فرقته الصوفية التي تنسب اليه وتعرف باسم «الحكيمية أو الترمذية». ولكن هذه الفترة لم تكن لتخلو مما يعكرها فقد ألف كتابيه المشهورين «ختم الولاية» و«علل الشريعة» فأثارا عليه القوم فى ترمذ وعرضاه لاضطهادهم ، فنفوه عنها ، فسار الي بلخ ، حيث قبله أهلها لموافقته إياهم فى المذهب . ولكن حياة

(١) الخطيب : بغداد ٧ : ٣٥٥ (٣٨٧٦) — (٢) ابن العماد : شذرات ٢ : ٩٤ — الخطيب : بغداد ١٢ : ٤٦٤ (٩٦٤٢) — (٣) ابن العماد : شذرات ٢ : ١٥٤ — (٤) السلمي : الطبقات ٢١ ب — (٥) = ٣١ ب — (٦) = ٢٢ب — (٧) الخطيب بغداد ١٤ : ٢٢٧ — (٨) = ١٤ : ٢٨١ (٧٥٧٥) .

الترمذي لم تطل به بعد ذلك فتوفي عام ٢٨٥ عما يقرب من ثمانين سنة (١) .

والقاريء لمؤلفات الترمذي يرى أن ثقافته لم تقتصر على ماطلبه من الحديث أو التصوف بترمذ وبلخ وبغداد . بل هناك ثقافات أخرى تشيع فى مؤلفاته غير تلك التى تشيع في أوساط الصوفية والمحدثين .

أما أولي هذه الثقافات فهى ثقافة بعيدة البعد كله عن ثقافة الصوفية وأهل الحديث ، إن لم تكن تعارضها وتناقضها . تلك هي مجموعة العلوم والمعارف التي يكلف بها أصحاب الجديد عادة فيصغون اليها منصرفين عن كل موروث وقديم .

فوقف الترمذى فى ميدان الفقه علي مذاهب أهل الرأي ومنهجهم . فدرس القياس والاستنباط واستعرض معهم كثيرا من مسائلهم التى ينتهجون فيها هذا المنهج . ووقف الترمذى كذلك على مذاهب المتكلمين من غير أهل السنة أو أهل الحديث فتعمق مقالاتهم وأحاط بمناهجهم ، وتبين مصادر آرائهم ، ومقاصد وجهاتهم ، واسباب اختلافهم .

ووقف الترمذى كذلك فى ميدان العلوم التي كان يقدم بها أصحاب الجديد لمناهجهم علي مذاهب أهل اللغة من المشايعين للاتجاهات الجديدة فوقف علي آراء البصريين من اللغويين ومن نحا نحوهم ، وقف في ميدان التفسير وعلوم القرآن علي آراء أصحاب الجديد هؤلاء .

ووقف الترمذي بعد ذلك علي آثار هذه الاتجاهات الجديدة ، في كل من الميدان السياسى والاجتماعي ، وتبين ماتهدف اليه هذه الحياة الجديدة من غاية تتباين وتختلف عن تلك الغاية القديمة التي تنطوي عليها الثقافة الموروثة بما تحمله من نظم وأساليب.

وأما ثاني هذه الثقافات التي نصادفها فى مؤلفات الترمذى فهي الثقافة الشيعية

---

(١) مصادر حياة الترمذي: السلمي : الطبقات ٤٨ ب — الهجويرى : كشف المحجوب (نيكلسن) ١٤١/٢ ، ٢١٠ — العطار : التذكرة ٢ : ٩١/ ١٠٩ — جامي : النفحات ١٣١ — ابو نعيم : الحلية ١٠ : ٢٣٣ — السبكي : الطبقات ٢ : ٢٠ — الذهبي التذكرة ٢ : ٢١٨ .

فقد وقف على جميع نواحيها سواء كان ذلك في الاعتقاد أو الاجتماع أو السياسة . فاتصل بمصادرها وتعمق منهجها وتفهم مراميها ووقف على ماذهب اليه أنصارها في الاحتجاج لها .

وهناك ثقافة ثالثة نصادفها كثيرا فى مؤلفات الترمذى تلك هى الثقافة الفلسفية الحرة التي تدور حول طائفة العلوم الانسانية . فقد وقف الترمذي على مذاهب هذه الفلسفة ومناهجها سواء فى فلسفة الكون أو المعرفة أو الاخلاق . كما وقف كذلك على ما تقدم به هذه الفلسفة لمناهجها من دراسة الطب أو الانسان . ويظهر فى هذه الفلسفة الطابع اليوناني كما يظهر كذلك الطابع الفارسى سواء كان مانويا أو زرادشتيا .

هذه الثقافات جميعا نصادفها فى كتب الترمذي الى جوار ثقافة الصوفية وأهل الحديث . غير أن النوعين لا يقفان على درجة واحدة فأحدهما يقوم في خدمة الآخر ويقدم له .

أراد الترمذى أن يدافع عن أهل الحديث وينتصر لغايتهم الموروثة واتجاههم القديم فقد تأثر بثقافاتهم وبما تحمل فى طياتها من مثل اخلاقية ودينية وبما تنشد من نظام اجتماعي وسياسى . وكان الترمذى مرآة صادقة لثقافة عصره ومعارفه وكانت تنعكس عليه هذه الثقافات بما تحمل من اتجاهات جديدة ومناهج مستحدثة ، وكان عميق الفهم واسع النظرة متعدد الجنبات ، فاستطاع أن يجوب أوديتها جميعا وأن يستكنه اسرارها ، فاعجب بمناهجها واساليبها وطرائقها ولكنه انكر غاياتها واتجاهاتها ومثلها .

ليستبدل اذن بهذه الاتجاهات الجديدة التى أنكرها تلك الاتجاهات القديمة التى وقف لمناصرتها . وليستبدل بتلك المناهج القديمة التى لم يعجب بها هذه المناهج الحديثة التي أعجب بها . وليأخذ إذن في نصرة أهل الحديث وفى تقرير مبادئهم مستعينا بهذه الاساليب المستحدثة والمناهج الجديدة وليقف إذن بين الغايات القديمة وبين المناهج الجديدة أو بعبارة أخرى بين «أهل

الحديث» فى غاياتهم وبين « أهل الرأى والفلاسفة» في مناهجهم .

أما هذا التوفيق أو هذا المذهب الجديد الذى وقف الترمذى عليه حياته فقد لخصه لنا في هذه المسائل الاساسية التي وقف عندها :

«أولا» فى الاتجاه العام : تفضيل أهل الحديث على بقية طوائف العلماء وقد ألف فى هذا كتاب العلوم

«ثانيا» فى المعرفة : تقسيم المعرفة الى ثلاثة اقسام العلم والحكمة الظاهرة والحكمة العليا ، وتفضيل الحكمة الظاهرة والعليا على العلم . وقد ألف فى ذلك كتاب ختم الولاية .

«ثالثا» فى اللغة : نقد فكرة الترادف تمهيدا لنقد القياس والاستنباط ليحل محلها نوع آخر من القياس وقد ألف فى ذلك كتاب الفروق ومنع الترادف وكتاب تحصيل نظائر القرآن .

«رابعا» فى الاخلاق : فكرة الحق والعدل والصدق . وقد ألف في ذلك كتاب الأكياس والمغترين وكتاب العقل والهوى .

«خامسا» فى السياسة والاجتماع : فكرة الولاية وقد ألف فى ذلك كتاب ختم الولاية .

ففي هذه المسائل استطاع الترمذي أن يسخر مناهج المتكلمين وأهل الرأي من الفقهاء والفلاسفة والشيعة واللغويين فى الدفاع عن مذهب أهل الحديث أو بعبارة أخرى استطاع الترمذى خلال هذه المسائل أن يخرج لنا بمذهب فى التوفيق بين أهل الحديث وبين المناهج العقلية في عصره .

غير أن الترمذي كان إمام فرقة صوفية قبل كل شىء . وكان همه الاول اذاعة هذه التعاليم بين اتباعه الذين لم يكونوا ليكلفوه أن يصوغها لهم فى صورة مذهب علمي أو فلسفي متماسك ، بل كانوا يقنعون بما دون ذلك فيلتمسونها في صورة مواعظ أو رسائل . وهكذا لم يكلف الترمذي نفسه أن

يصوغ من هذه المسائل مذهبا فلسفيا متكاملا . أما الذى كلفه نفسه فهو أن يعيش هذه التجارب الصوفية التى تشتمل عليها مؤلفاته وأن يحيا فيما يكتب ويفكر.

وكتاب الترمذي «حقيقة الادمية أو كتاب الرياضة» الذى نحن بصدده الان هو صورة واضحة لهذه الحياة العقلية التى كان يحياها الترمذى او بعبارة أخرى هو صورة حية للتوفيق بين هذه المناهج العقلية التي بدأت تنعكس على نفس الترمذى مع الثقافات الجديدة وبين الحياة الروحية التي ورثها عن الثقافة القديمة . هو صورة للتوفيق بين المنهج الجديد والغاية القديمة . وكم كان الترمذى شديد الاحساس بما يحمله هذا الكتاب من اتجاهين متباينين فاطلق عليه اسمين مختلفين يمثل كل واحد منهما اتجاها من هذين الاتجاهين . فاطلق عليه «حقيقة الادمية» تمثيلا للمنهج العقلى المتحرر الذي اراد ان يجعل منه اصلا يستند اليه فى تأليفه . كما سماه «كتاب الرياضة» تمثيلا للغاية الروحية التي يسعى لتأييدها .

وان كانت هذه الظاهرة تبدو في هذا الكتاب الان فهي تبدو كذلك فى حياة الترمذى جميعا . ولامر ما جمع فى تسميته وتلقيبه بين لقب الحكيم والصوفى . فقد كان حريصا علي ان يجمع بين الناحية الروحيه القديمة للثقافة الاسلامية وبين المنهج العقلى الذي جد في عصره .

اما هذا الاتجاه فقد أنزل الترمذى بين اهل عصره وبين تلامذته وافراد طائفته منزلة خاصة . وهذا الاتجاه نفسه هو الذى يعطى «لكتاب حقيقة الادمية او كتاب الرياضة في تعلق الأمر بالخلق» منزلته الخاصة بين كتب الترمذى



اما الكتاب فقد انتهى الينا منه ثلاثة اصول وهي كل ما ظهر حتى الان من مخطوطاته ، وهى التى اعتمدنا عليها في تحقيق النص ونشره .

(١) اما النص الأول : فيوجد ضمن مجموعة للترمذى بالمكتبة الأهلية

بباريس تحت رقم (٥٠١٨ من القسم العربي) وتحوى هذه المجموعة اثنى عشر كتابا للترمذي . وترتيبها على النحو الاتى :
كتاب الصلاة — كتاب الحج — كتاب الاحتياطات — كتاب الجمل اللازم معرفتها — كتاب الفروق ومنع الترادف — كتاب حقيقة الادمية — كتاب عرس الموحدين — كتاب الاعضاء والنفس — كتاب منازل العباد من العبادة — كتاب العقل والهوى — كتاب الامثال — كتاب المنهيات)

وهذه المجموعة مكتوبة بخط مغربى صغير الحجم غير أنه رديء . وكان ناسخها يهمل النقط دائما ، هذا الى اضطراب فى يده كان يجعل حروفه يلتبس بعضها ببعض . غير ان الناسخ كان على غاية من الدقة والفهم والعناية . فكان يضبط المشكل من الكلمات وكان يراجع ما يكتب من حين الى آخر ، ويثبت تصويباته في هامش النسخة . وكان اذا وقع منه خطأ اثناء الكتابة أصلحه وكان له فى اصلاحه هذا طرق ثلاث :(ا) اذا نسى شيئا فى اثناء الكتابة وضع خطا صغيرا عند مكانه ثم كتب في نهاية السطر الذى وقع فيه هذا السهو. (ب) اذا زاد شيئا عن خطأ شطبه بخط خفيف اووضع فوق ما يجب حذفه علامة صغيرة خفيفة . (ج)اذا التبست عليه كلمة فكتبها ثم فطن الى صوابها بعد ذلك عاد الى حروفها فاقامها ـ مااستطاع ـ علي الصواب .

وتدل خصائص هذه المجموعة علي انها كانت مجموعة خاصه كتبها صاحبها لنفسه . فطريقة كتابتها والعناية بها تؤيد ذلك . فهي رديئة الخط ، صغيرة حجمه ، مزدحمة الصفحات . بالنص والتصويبات، فعدد سطورها ٢٥ سطرا. وهي مع ذلك دقيقة صحيحة غير أن بها من حين الي حين بعض البياض الذي اصاب سطورها من اثر القدم .

أما ناسخ هذه المجموعة او صاحبها فهو علي بن سليمان بن احمد بن سليمان المغربى المرادى الاندلسي . انتهى من كتابة بعض رسائلها فى الحادي عشر من رمضان سنة « اربع وتسعين » ثم لايذكر بعد ذلك القرن الذي يقع فيه هذا العقد .

وانا وان كنا لانستطيع ان نهتدي الي شخصية كاتب المجموعة ولا ان نحدد القرن الذى كتبت فيه الا اننا نستطيع ان نجزم بانها اقدم الاصول الثلاثة التى بين ايدينا . وان كانت حالتها وخصائصها تمهد لأن نعتقد بأنها كتبت فى القرن السابع او الثامن .

أما « كتاب حقيقة الادمية » فى هذه المجموعة فيسمي « كتاب حقيقة الادمية او كتاب الرياضة في تعلق الامر بالخلق » ويبدأ بعد البسملة « قال أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن الترمذى رحمة الله عليه : الحمد لله رب العالمين ولي الحمد وأهله . اما بعد . فان الله عزوجل خلق الادميين لخدمته وخلق ما سواهم سخرة لهم» . وينتهى « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ماعبدالله عز وجل بمثل طول الاحزان — تم كتاب الرياضة والحمد لله كثيرا كما هو اهله ، والصلاة على رسوله محمد وآله اجمعين كما ينبغي له ، رزقنا الله الرياضة في سبيله وابتغاء مرضاته فى خير وعافية ، وصلى الله على سيدنا محمد نبيه » وهو يشغل من هذه المجموعة الورقات (من ٩٩ الي ١٠٨) وقد اعتبرنا هذه النسخة الاصل الذي اعتمدنا عليه فى نشر النص ورمزنا اليها برمز (ب) .

(٢) اما الاصل الثانى فيوجد ضمن مجموعة للترمذي بالمكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم (١٠٤ تصوف) وتضم هذه المجموعه خمسة مؤلفات للترمذي هي (كتاب الاكياس والمغترين — جواب كتاب من الري— كتاب بيان الكسب مسائل سئل عنها وذكر اجوبتها — كتاب الرياضة).

وهذه المجموعة مكتوبة بالخط النسخ الجميل مع شكل للكلمات يكاد يكون تاما . غير ان هذا الشكل لا يخلو فى بعض الاحيان من خطأ . فلعل الذي قام به هو الناسخ نفسه . ويدل مظهر هذه المجموعة وخصائصها علي انها قدتكون نسخت لحساب بعض الولاة او العلماء . فخطها جميل متناسق وسطورهامتناسبة وهوامشها فسيحة . اما عدد سطور صفحاتها فهو ١٧ سطرا غيران بسطورها بعض البياض من اثر القدم وان يكن ذلك قليلا جدا وفى صفحات معدودة

وفى اول هذه المجموعة اشارة الى انها موقوفة واشارة اخري تبين تاريخ ذلك الوقف مع بعض اختام «اوقف هذا الكتاب الوزير المكرم الحاج محمد باشا والي الشام حالا دام فضله على طلبة العلوم ، وشرط الا يخرج من مكانه الا لمراجعته سنة ١١٩٠» اما تاريخ كتابة هذه المجموعة فلعله اقدم من تاريخ هذا الوقف كثيرا . وان كنا لا نستطيع ان نهتدي اليه ، كما انا لا نستطيع ان نذهب الى انه يبلغ من القدم حتي يعاصر النسخة السابقة .

واما كتاب حقيقة الادمية في هذه المجموعة فيسمى «كتاب الرياضة» ويبدأ بعد البسملة : « قال ابو عبد الله رحمه الله الحمد لله رب العالمين ولى الحمد واهله . اما بعد . فان الله عز وجل خلق الادميين لخدمته وخلق ما سواهم سخرة لهم . » وينتهي : «قال رسول الله صلي الله عليه وسلم ما عبد الله عز وجل بمثل طول الاحزان — تم كتاب الرياضة بعون الله ومنه وحسن توفيقه . الحمد لله وحده وصلاته علي سيدنا محمد نبيه وآله وصحبه وسلامه وهو حسبنا ونعم الوكيل » .

اما صلة هذا الأصل بالأصل السابق فتكاد تكون منقطعة . فكل منها قد وصل الينا عن طريق خاص وان يكونا قد اشتركا في مصدر فلعله ان يكون عاليا مرتفعا . فكل مجموعة من المجموعتين تحوي طائفة من الكتب غير التي تحويها الاخري فهما لا يشتركان الا فى كتاب الرياضة فحسب . هذا الى ان نص كل منهما يستقيم استقامة تامة مستقلا عن النص الاخر ، وبعيدا عن ان يكون قد تأثر به .

اما مظاهر الخلاف بين النسختين فترجع الي ثلاثة : (١) الخلاف فى النقط ، وخاصة في الافعال ، هذا الخلاف الذى من شأنه ان يعود بالضمائر — في احد النصين — علي غير ما يعود بها في النص الاخر . وقد حرصنا على اثبات مثل هذا الخلاف . (ب) الخلاف فى استعمال الصفات التي تضاف الي لفظ الجلالة . وقد اهملنا اثبات ذلك لعدم تأثيره علي النص . (ج) الخلاف في متن اللغة واقامة النص ، ومثل هذا الخلاف قد حرصنا الحرص كله على

اثباته . وكثيرا ما تكون قراءة هذه النسخة اجمل واقرب منالا من قراءة النسخة الاولي الا انا لا نستطيع الا ان نثبتها في الهامش ما استقام لنا نص النسخة الاولى . أما حين لا يستقيم نص النسخة الاولى فانا نثبت نص هذه النسخة فى الاصل — اذا استقام — ونثبت القراءة الاخري فى الهامش . هذا وقد رمزنا الى هذه النسخة بالرمز (ظ) .

(٣) واما الاصل الثالث فيوجد ضمن مجموعة للترمذي بمكتبه عاشر باستانبول تحت رقم (١٤٧٩) وهى تتضمن الكتب الاتية (كتاب الاعضاء والنفس — منازل العباد من العبادة — العقل والهوى — الامثال من الكتاب والسنة — المنهيات — حقيقة الادمية) .

وهذه المجموعة مكتوبة بالخط الفارسى الجميل فى كثير من الاناقة والدقة وداخل اطار مذهب . وعدد سطورها ٢٧ سطرا . وبهامشها — الي جانب الاستدراكات النادرة التي قام بها الناسخ — تبويبات وعناوين لفصول الكتب التي تضمها المجموعة . اما هذه العناوين فهي مكتوبة بالخط النسخ وبعناية واناقة اقل بكثير من تلك التى يكتب بها الناسخ . ولعلها من فعل بعض قراء المجموعة او من تبويب صاحبها .

وحالة هذه المجموعة وخصائصها تدل على انها نسخت لحساب بعض اولي الامر او العلماء فناسخها وهو «الحاج احمد بن محمد بن الحاج علي بن ولي » لم يكن ليستطيع أن يفهم النص او يقيمه ولا ان يميز بين المذكر والمؤنث من الكلمات ، بل كان كثيرا ما يقيم النص على لهجة اعجمية .

واما تاريخ هذه المجموعة فيثبته الناسخ في آخر « كتاب المنهيات » : «قد وقع الفراغ من هذه المجموعة اللطيفة المشتملة اثنى عشر رسالة للحكيم الترمذى على يد اضعف العباد الحاج احمد بن محمد بن الحاج على بن ولى غفر ذنوبه واحسن اليهم واليه لسنة عشرين ومائة والف» . وان كانت هذه الاشارة لتدل كذلك علي ان هذه المجموعة كانت اكبر من ذلك اذ كانت تشتمل على اثنتي عشرة رسالة. كما تدل على ان كتاب حقيقة الادمية لم يكن

في آخرها اذ كان آخرها كتاب المنهيات . والراجح ان كتاب حقيقة الادمية كان اول هذه المجموعة ولكنه جلد خطأ فى آخرها .

اما « كتاب حقيقة الادمية » فى هذه المجموعة فيسمى « كتاب حقيقة الادمية » او « كتاب الرياضه فى تعلق الامر بالخلق » ويبدأ بعد البسملة « قال ابو عبد الله محمد بن على بن الحسن الترمذي رحمة الله عليه . الحمد لله رب العالمين ولي الحمد واهله . اما بعد . فان الله عز وجل خلق الادميين لخدمته وخلق ما سواهم سخرة لهم » وتنتهى بقوله : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عبد الله عز وجل بمثل طول الاحزان — تم كتاب الرياضة والحمد لله كثيرا كما هو اهله والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين كما ينبغى له . رزقنا الله الرياضة فى سبيله » .

اما عن صلة هذا الاصل بالاصلين السابقين فنستطيع ان نقول انه يرجع الي الاصل الاول اذ قد نقل عنه وان ترتيب الكتب في المجموعتين وعددها ليمهدان الى الاعتقاد بذلك غير ان المراجعة الدقيقة للنصين تؤكد ذلك تاكيدا لا مجال للشك فيه . ولنحاول توضيح ذلك خلال استعراضنا لمظاهر الاتفاق والاختلاف بين النصين واسبابها :

(ا) ان اماكن البياض التى ترد في الاصل الاول هى بعينها اماكنه من هذا الأصل .

(ب) ان ما ينساه ناسخ الاصل الاول فيثبته بعد ذلك فى الهامش ينساه ناسخ هذا الاصل كذلك غير انه لا يستدرك ذلك في الهامش الا نادرا .

(ج) ان ما ينساه ناسخ الاصل الاول فيثبته بعد ذلك في آخر السطر او فى اوله مع اشارة صغيرة عند موضعه من النص يثبته ناسخ هذا الاصل حيث ينتهي اليه من نهاية السطر او بدايته دون ان يفطن الى هذه الاشارة الصغيرة التى تحدد موضع النقص . وهكذا ياتي نصه فى هذه المواطن غير مرتب .

(د) ان ما يخطيء فيه ناسخ الاصل الاول فيثبته زيادة ثم يحذفه على طريقته بشطبه بخط خفيف او بوضع (ج) فوقه يثبته ناسخ هذا الاصل جميعا دون تمييز . ومن امثله ذلك : (خلق الفرح وجعل له بابا . فلما خلق الجنة خرجت الافراح غراس) فيثبتها ناسخ هذا الاصل (الافراح (ج) غراس) دون ان يتنبه للخط . (فنعيمه ذكر الله وعبودته ، وشهوته وموته راحته ويوم عيده) فلا يفطن ناسخ هذا الاصل الثالث لعلامة الحذف (ج) الموجودة فوق كلمة شهوته فيثبتها فى النص

(هـ) ان ما يخطيء فيه ناسخ الاصل الاول فيصلح حروفه يلتبس على ناسخ هذا الاصل الثالث فيرسمه كما هو دون ان يتبين كيف يقرأ .

(و) ان ما تضطرب فيه يد ناسخ الاصل الاول فيتسبب عنه لبس في القراءة يلتبس على ناسخ الاصل الثالث فيكتبه كما التبس عليه . ومن ذلك مثلا كلمة «القلوب» تضطرب بها يد الناسخ الاول فتتصل «القاف» «باللام» على شكل «ط» فيكتبها ناسخ الاصل الثالث «الطوب» .

(ز) ان ما يلتبس علي ناسخ الاصل الثالث من عدم تناسق حروف الاصل الاول يرسمه كما هو دون مراعاة للفهم او المعني . ومن ذلك مثلا «وفى الابتدا تنفر عن اللجام» تلتبس عليه فيثبتها «وفي الامندا بعض عن اللجام» وكذلك « فى جلبة الصناعين مثل الحدادين والنجارين» تلتبس عليه فيثبتها «مثل الحدارت والبحارت » .

(ح) ان بقية الخلاف بين النسختين هو في مواضع النقط فحسب . واما غير ذلك من الخلاف فيرد الى الاسباب السابقة .

من هذا يتبين ان هذا الاصل الثالث قد نقل مباشرة عن الاصل الاول وان يكن هذا النقل دون عناية او فهم غير اننا لم نشأ ان نهمل نقط الخلاف بين النسختين. مع علمنا باسبابها — فاثبتناها احتياطا . اما الخلاف الذى ينتج عن النقط فقد اهملناه وقد رمزنا الى هذا الاصل الثالث بالرمز (ع) .

كتاب حقيقة الادمية

« بسم الله الرحمن الرحيم »

قال أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الترمذي رحمة الله عليه :[١]

الحمد لله رب العالمين ولي الحمد وأهله — أما بعد — فان الله عز وجل خلق الآدميين لخدمته ، وخلق ما سواهم سخرة لهم . فقال في تنزيله: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا». ثم قال: «وسخر لكم ما في السموات وما فى الأرض جميعا منه». فجعل في كل مسخر مايحتاج اليه هؤلاء الخدم ، وما يرجع نفعه اليهم. فهم كلهم قانتون يؤدون[٢] السخرة الى هؤلاء الخدم . فأظهر خلقهم من القدرة بقوله « كن» وأظهر خلق هؤلاء الخدم من المحبة بيده.

[صفة ظاهر الادمي و باطنه]

[خلق آدم . نفخ الروح والنفس. أعضاء الجسم .القلب والفؤاد. الشهوة . مكان الروح والنفس . الذهن والحفظ والفهم . الفرح. العقل. نورالتوحيد ونورالحياة. المعرفة والهوي. دخان الشهوات. الحمق والغضب والكبر].

— ١ —

فعجن طينته وصوره بيده . ثم جعله ذا أجزاء كل جزء منه يعمل عملا غير عمل الآخر. ثم نفخ فيه من روحه : وهوروح الحياة، و نَفْسِه الطيبة.[٣] فبدرت

(١) ظ : « قال أبو عبد الله رحمه الله ». واسم جده «الحسن» لا يذكر الا فى هذه الرسالة فقط. وهو موافق لما ورد «بطبقات الصوفية للسلمى» ٨ ؛ ب وان كان يختلف عما ذكره ناشر نوادر الاصول اذ يذكره «الحسين» كما يختلف كذلك عما ذكره Massignon اذ يذكره «الحسين» Essai 256. — (٢) ع : مؤدون. — (٣) ب : « نفسه الطسة» بضبط «نفس» بالكسر وبدون نقط «الطيبة» — ظ: «نفسه الطينية» — ع: «نفسه الطيبة» مع تشديد «الطيبة».

النفس فاستقرت[١] فى الجوف.[٢] فجعل في ظاهره يدين ذواتى أصابع وذواتى[٣] مفاصل تبسط وتقبض[٤]، ورجلين موشجتين فى الوركين ذواتى ساقين وقدمين يختلف بهما فى قطع المسافات ، وعينين بهما يشتمل علي الألوان لذة وخبرا ، وأذنين بهما يتناول الأصوات لذة وخبرا ، ولسانا يديره في قبوحنكه إلى شفتيه ليلفظ بنغماته من صدره إلى شفتيه، مؤدية تلك النغمات معانى الأمور التي تُعْقَل[٥] وتتردد في صدره صور تلك الأمور ، فتصير تلك الصور حروفا مؤلفة ، فيبرزها بصوت يُسْمِع به آذان المستمعين له، حتي تصير تلك الأسماع قمعا لهذا الصوت، فيتحول ما فى صدر هذا من علم الأمور إلى صدر المستمع ، من طريق فم هذا إلى أذن الآخر ، فيكون قد أفرغ ما فى صدره من صورة الأمور ومعانيها، بالحروف والصوت إلى صدر صاحبه . وجعل له منخرين للنفس والمشام ، ومعدة صيرها دار رزقه . وباب هذه الدار متصل بالقبو[٦]، وبابين فى أسفل جسده : أحدهما مخرج للذرية ، والآخر مخرج الفضول والأذى . وذلك أن العدو لما غره حتي أكل من الشجرة وجد السبيل إلى معدته بتلك الأكلة التي أطاعه فيها ، فجعله مستقره ، فنتن ما فى المعدة منذ[٧] يومئذ لرجاسة العدو . فمن هاهنا وجب علينا غسل الأطراف مما يظهر من المعدة من الغائط والبول وريحهما . ثم وضع فى جوفه بضعة جوفاء سماها قلبا وفؤادا. فما بطن منها فهو القلب ، وما ظهر منها فهو الفؤاد . وإنما سمى قلبا لأنه يتقلب بتقليب الله عز وجل إياه لأنه بين أصبعين من أصابع الرحمن عز وجل يقلبه بمشيآته فيه . وسمى فؤاداً لأنه غشاء لتلك البضعة الباطنة . ومنه يقال « هذا خبزٌ فئيد » و « خبز مَلَّة » لأنها خبزة قد ظاهرها أخري. وجعل له علي هذا الفؤاد عينين وأذنين وبابا — وصير القلب

---

(١) ع : «واستقرت» — (٢) ع : «فاستقرت بنفسة فى الجوف» — (٣) ع: ناقصة
(٤) ع : «يقبض ويبسط» . — (٥) ع : «يعقل وتردد» . — (٦) ع : « بالقبة »
(٧) ظ : «منه» .

بيتا ، له عينان وأذنان — وبابا فى الصدر . وجعل الصدر ساحة هذا البيت. وجعل إلى جانبه بضعة أخرى سماها كبداً . وجعله مجمع عروق الجسد كله. ومنه ينقسم ما يجري(١) من المعدة من قوة الطعام الذي طحنته المعدة حتي صار دماًمَرِيّا(٢) فجري(٣) فى جميع العروق . وألصق بأسفله بضعة أخري فسماها طحالا ، وإلى جانب الأخري(٤) سماها رئة، ومسكن النفس فيها ، ومنها تتنفس(٥) النفس بحياتها التي فيها ، فتخرج الأنفاس إلى الفم والمنخرين . ثم وضع بين القلب والرئة وعاء رقيقا فيه ريح هفافة تجري(٦) فى مجري الدم. وأصل تلك الريح من باب النار ، مخلوقة من نار جهنم ، لم يصل اليها سلطان الله تعالى وغضبه فتسود كما اسودت جهنم . بل هى نار مضيئة ، حفت النار بها . موضوع فى هذه(٧) النار الفرح والزينة . وسماها الشهوة . وإنما سميت شهوةلاهتشاش النفس اليها ، يقال «اهتشت[٩٩ ب] واشتهت» . الاهتشاش في الظاهر، والاشتهاء في الباطن ، وكلاهما فى الحروف عددهما سواء ، إلا أنه قدم «الهاء» هاهنا وأخر(٨) هناك ليكون(٩) فرقا بين النوعين .

- ٢ -

فالنفس(١٠) إذا هبت تلك الريح من ذلك الوعاء لعارض ذكر شيء أحست النفس بذلك فالتهبت(١١) نار الحرارة بتلك الريح . والنفس مسكنها في الرئة ، ثم هى منفشية(١٢) في جميع الجسد . والروح(١٣) مسكنه(١٤) فى الرأس الي أصل الأذن ومعلقها فى الوتين وهى منفشية(١٥) في جميع الجسد . فالروح فيه

(١) ظ : «يخرج» . — (٢) ظ : «طريا» . — (٣) ع : «فجمع فجرى» . — (٤) ظ «وبضعة سماها رئة» . — (٥) ع : «يتنفس» . — (٦) ع : «يجري» — (٧) ع : «هذا» — (٨) ظ : «آخرها» . — (٩) ظ : «تكون» . — (١٠) ب : غير واضحة . ظ : «والنفس» . ع : «تتنفس» (١١) ظ : «الهبت» . — (١٢) ع : «منفشة» . — (١٣) ع : «فالروح» . — (١٤) ظ : «مسكنها» . — (١٥) ع : «منفشة» .

حياة والنفس فيها (١) حياة . فهما (٢) يعملان في جميع الجسد بحياتهما ، حتي تتحرك الجوارح وجميع الجسد في الظاهر والباطن بالحياتين اللتين وضعتا فيهما . والروح نور فيه روح الحياة . والنفس روح كدرة جنسها أرضية وفيها روح الحياة . ووضع الرحمة في الكبد ، والرأفة في الطحال ، والمكر فى الكليتين ، وعلم الاشياء فى الصدر . وجعل مستقر الذهن فى الصدر ثم هو منفش فى البدن كله . والذهن يقبل العلم جملة وقرينه الحفظ ، وجعل فى ناصيته الفهم وجعل له طريقا الي عين الفؤاد . فالحفظ مستودع العلم . فاذا احتاج الفؤاد الي شيء لحظ الي الحفظ فأبرز الحفظ له علم ذلك الشيء المستودع الذي قد تعلمه .

وجعل ماء الذرية فى صلبه . فمنه ما أخذ عليه الميثاق يوم أخرجهم من الظهور فعرضهم على آدم صلي الله عليه وسلم ، ومنه ما لم يؤخذ عليه الميثاق . وجعل مجراه من صلبه الي نفسه . ووضع الفرح في قلبه . وجعل مجراه الي صلبه لتتأدي حرارة ذلك الفرح الي الصلب فتذيب (٣) ماء الصلب . فبقوة هذا الفرح يخرج ذلك الماء فيدفق به . وإنما صار دفقا لقوة الفرح وهبوب رياحها وضيق المخرج . فاذا افتقد الانسان الفرح عجز عن الدفق . فهذا لعامة الآدميين .

ثم خص المؤمنين بنور العقل ، فجعل مسكنه فى الدماغ ، وجعل له بابا من دماغه الي صدره ليشرق شعاعه بين عيني الفؤاد ليدبر الفؤاد بذلك النور الامور فيميز بين الامور ماحسن منها وماقبح . ووضع نور التوحيد فى باطن هذه البضعة وهي القلب . وفيه نور الحياة ، فحيي القلب بالله تبارك وتعالي ، وفتح عيني الفؤاد فأشرق نور التوحيد الي الصدر من باب القلب ، فأبصر عينا الفؤاد — بنور الحياة التي فيهما (٤) — نور التوحيد فوحد الله عزوجل وعرفه . وميز العقل تلك العلوم التي أعطي الذهن في صدره جملة فصيرها شعبا شعبا فصارت

---

(١) ظ : «فيه» . — (٢) ع : «فيهما» (٣) ظ : «يذيب» . — (٤) ع : «فيها» .

معرفة حين اشعبت (١) . فهذا عمل العقل في الصدر .

- ٣ -

والهوي أصله من تقس النار . فاذاخرج ذلك النفس من النار احتمل — من ذلك المحفوف من الشهوات بباب النار فيها — الزينة والأفراح ، فأورد علي النفس. فاذا نالت النفس ذلك الفرح والزينة هاجت (٢) بما فيها من الفرح والزينة الموضوعة الي جانبها في ذلك الوعاء — وهى ريح حارة — فدبت فى العروق فامتلأت العروق منها فى أسرع من الطرفة . والعروق مشتملة علي جميع الجسد من القرن الي القدم . فاذا دبت فى العروق ولذت النفس دبيبها وانقشاشها (٣) في الجسد فامتلأت (٤) النفس لذة وهشت الي ذلك الشيء فتلك شهوتها ولذتها . فاذا تمكنت النفس بتلك الشهوة واللذة من جميع الجسد فصارت تلك الشهوات نهمة علي القلب . والنهمة غلبة الشهوة وغليانها ، (٥) فاذا غليت الشهوة غلبت علي القلب (٥) فيصير القلب منهوما وهو أن تقهر القلب حتي تمهنه فتستعمله بذلك فيصير سلطان الهوى والشهوة مع النفس ، ومسكنها فى البطن — وسلطان المعرفة والعقل والعلم والفهم والحفظ والذهن فى الصدر ، وجعل المعرفة فى القلب ، والفهم فى الفؤاد ، والعقل فى الدماغ ، والحفظ قرينة . وجعل للشهوة بابا فى مستقره الي الصدر — فيفور (٦) دخان تلك الشهوات (٧) التي جاء بها (٨) الهوي حتي يتأدي ذلك الي صدره فيحيط بفؤاده وتبقى عينا الفؤاد فى ذلك الدخان [١٠٠] — وذلك الدخان اسمه الحمق قد حال بين عيني الفؤاد وبين النظر الى نور العقل ماذا يدبر له .

---

(١) ظ : « انشعبت » . — (٢) ع : « تلاحت » . — (٣) ع : « انهاشها » . — (٤) ع : « وامتلات » (٥) ع : « فاذا غلبت الشهوة على القلب » . — (٦) ب : « يفور » . ظ : « يفور » : « فيفور » — (٧) ظ : « الشهوة » — (٨) ع : « الي جانبها الهوي » .

وكذلك الغضب اذا فار فهو كالغيم (١) يقف بين عيني الفؤاد حتي يصير العقل منكمنا . لأن العقل مستقره فى الدماغ وشعاعه مشرق الى الصدر فاذا خرج ذلك الغيم — غيم الغضب — من الجوف الي الصدر امتلأ الصدر منه وبقيت عينا الفؤاد فى ذلك الغيم لأن شعاع العقل قد انقطع وحال الغيم بينه وبين الفؤاد. فصار الفؤاد من الكافر فى ظلمة الكفر وهى «الغلفة» التي ذكرها الله تعالي فى التنزيل : « وقالوا قلوبنا غلف »وقال : « بل قلوبهم فى غفلة من هذا» . وصار الفؤاد من المؤمن فى دخان الشهوات وغيوم الكبر فذلك غفلة . ومن الكبر أصل الغضب . والكبر فى النفس لما أحست بما ولى الله تعالى من خلقها ، فبقي ذلك الكبر فيها . فهذه صفة ظاهر الآدمي وباطنه .

[المقادير]

[جبـــاية الله . الميثاق . صبغ القلب فى ماء الرحمة . نور الحياة والتوحيد والعقل]

– ٤ –

فوقعت الجباية من الله عزوجل والخيرة على هذا الموحد من كل الف واحد . وبقى تسعمائة وتسعة وتسعون (٢) فرفع (٣) البال عنهم . وجعل باله لواحد من كل الف من الآدميين . فقسم الحظوظ يوم المقادير بالبال ورفض من لم يبال به ، فخابوا عن الحظوظ . فلما استخرجهم ذرية من الأصلاب استنطقهم (٤) ، فاعترف له اهل الحظوظ من باله طوعا، لقوله عز وجل حين قال:«ألست بربكم» واعترف من خاب عن الحظ ومن لم ينل من باله بقوله «بلي» كرها . فذلك

---

(١) ع «كالفهم» . — (٢) ب ، ع : « تسع مائة وتسعة وتسعين » . — (٣) ع : «وقع» . — (٤) ظ : « فاستنطقهم »

قوله عز وجل : « وله أسلم من فى السموات والارض طوعا و كرها . » فصيرهم فريقين عن اليمين وعن الشمال ، ثم قال هؤلاء فى الجنة ولا أبالي أى لا أبالي بمغفرتى أن تنالهم ، وهؤلاء فى النار ولا أبالى أي لا أبالي بهؤلاء أين [١] يصيرون . ثم ردهم الي صلب آدم عليه السلام ليخرجهم فى أيام الدنيا للاعمال وإقامة الحجة . فكل من وقعت عليه جبايته واختياره بدأ فصبغ [٢] قلبه أى غمس قلبه فى ماء الرحمة حتي طهره به . وهوقوله عز وجل : « صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة » . ثم أحياه بنور الحياة . وقد كان قبل ذلك بضعة من لحم جوفاء . فلما أحياه بنور الحياة تحرك وفتح عينيه اللتين علي الفؤاد . ثم هداه بنوره وهو نور التوحيد ونور العقل . فلما أشرق فى صدره واستقر الفؤاد — وهو القلب — الى ذلك النور — فعرف ربه عزوجل بذلك — فذلك قوله عزوجل : « أومن كان ميتا فأحييناه » أى بنور الحياة . ثم قال : «وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس . » ثم أوله قلبه بذلك النور اليه حتى [٣] اطمأنت النفس وسكنت الى أنه وحده لا إله غيره . فعندها نطق اللسان — عن طمأنينة النفس وموافقتها للقلب — بلا إله إلا الله . وذلك قوله عز وجل : «وما كان لنفس أن تؤمن إلا بأذن الله . » وهو قوله عزوجل : « ياأيتها النفس المطمئنة » — فانما [٤] اطمأنت النفس حين رأت تلك الزينة التى زين العقل بين عيني الفؤاد — توحيد الرب عزوجل — وجدت حلاوة حب الله تعالى التى وردت علي القلب مع نور التوحيد . فلما رأت تلك الزينة وجدت حلاوة الحب الذى فى نور التوحيد ، فعندها اطمأنت وسكنت الى توحيده ، فشهدت بلا إله إلا الله . وذلك قوله عزوجل : « حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم . » فلما نالت النفس تلك الزينه كرهت الكفر والفسوق والعصيان .

(١) ظ : « الي اين » — (٢) ظ : « وصبغ » (٣) ع : « من » (٤) ظ : « وانما »

فالمؤمن اذا اذنب فانما يعصى بالشهوه والنهمةوهو كاره للفسوق والعصيان، ومع الكراهة يفسق ويعصى بغفلة (١)، ولا يقصد الفسق والعصيان كما قصد ابليس. فتلك الكراهة موجودة فيه، والشهوة غالبة عليه. والكراهة من أجل التوحيد الذى فيه، الا أن القلب مقهور بما فيه، والعقل متكمن، والصدر ممتلىء من دخان تلك الشهوة، والنفس بما أوردت قاهرة للقلب، لان العقل قد غاب، والمعرفة قد انفردت، والذهن قد تبدد، والحفظ مع العقل متكمن فى الدماغ، والنفس قد قامت [١٠٠ ب] على ذنبها بما أوجدت من القوة فى تلك الشهوة، والعدو يزين ويُرَجّى (٢) ويمني المغفرة، ويدل على التوبة، حتى يجرئه قلبا ويشجعه.

[المجاهدة]

[المباح والمحظور . الشهوة . الفرح والزينة . المسكر بالآدمى . قوة القلب بالنور . ترك الحلال . الميثاق . جهاد القلب والعقل . القلب أمير على الجوارح .]

— ٥ —

فلما كان العبد بهذه الصفة أمر بالمجاهدة . فقال عز وجل : «وجاهدوا فى الله حق جهاده» . ثم لما علم أن المجاهدة تشتد وتصلب (٣) على العباد أخبرهم عن منته، وحسن صنيعه وبره ولطفه بهم (٤) . فقال عز وجل : « هو اجتباكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج» . يعلمهم أنه لولم يجتبهم، ولم يوقع اختياره عليهم ما كانوا ينالون نور الرحمة ونور المعرفة، وكانوا أسارى فى يد العدو وحطبا للنار . فأخبرهم أنه اجتباهم . ثم قال عز وجل : « ماجعل عليكم فى الدين من حرج» يعلمهم : أني (٥) حين الزمت جوارحكم (٦) أمري ونهيي لم أضيق عليكم حتي

---

(١) ظ : «مع الغفلة» — (٢) ع : «ويوحى» — (٣) : ع ناقصة — (٤) ظ : ناقصة — (٥) ع : «أي» — (٦) ع : «جواب حكم»

تحرجوا ، بل ابحت لكم ، ووسعت عليكم مالا يضيق عليكم حتي تفزعوا الي الحرام ، ولم أحملكم فرائضي حملا تعجزون عنه ، ووسعت لكم (١) فى كل فريضة مالم تضق (٢) عليكم فكل (٣) شهوة منعتكم عنها أطلقت لكم عن بعضها ، فوضعت علي كل جارحة من هذه السبع حدا ووكلتكم بحفظها. والجوارح السبع هى : اللسان والسمع والبصر واليدان والرجلان والبطن والفرج. وجعلت مستقر هذه الشهوة فى البطن فان (٤) اشتهي الكلام خرج سلطان تلك الشهوة الى الصدر والي القلب . والقلب أمير على الجوارح . فاذا غلب سلطان الشهوة وحلاوتها ولذتها على (٥) القلب وانكمن (٦) سلطان المعرفة وحلاوتها ولذتها (٦) فى القلب ، وسلطان العقل وزينته وبهجته فى الدماغ ، تحير الذهن عن التدبير ، وخمد نور العلم فى الصدر فظهرت المعصية على الجوارح. واذا غلب سلطان المعرفة ولذتها وحلاوتها، وسلطان العقل وزينته وبهجته احتد الذهن واستنار العلم وانتشر وأشرق ، وقوى القلب فقام منتصبا متوجها بعين فؤاده (٧) الى الله عزوجل ، وجاء المدد والعطاء ، وظهرت العزيمة على ترك المعصية العارضة . فاذا ظهرت العزيمة وجد القلب قوة على زجر النفس ، ورفض ماعزمت عليه فانقمعت النفس وذلت ، وسكن غليان الشهوة ، وماتت اللذة ، وسكنت العروق ، ودرست صورة تلك المعصية عن الصدر ، وتخلص العبد . فأمر بالمجاهدة اذاعرض ذكر شيء على الصدر ، وقد حرم الله عزوجل ذلك الشيء عليه . وذلك انه لما عرض الذكر فاهتاجت النفس لما (٨) هاجها الهوى، وأورد العدو الزينة التي وضعت بين يديه، وجعل له السبيل الي صدره لتزين (٩). وتلك الزينة هى الفرح الذى وصفنا أنه بباب النار . فأصله الفرح

(١) ظ: «عليكم» — (٢) ظ : «مالا يضيق عليكم» — (٣) ظ: «وكل» — (٤) ظ : «فاذا» — (٥) ظ : «فى» — (٦) ظ : ناقصة . ع : «وانكمن سلطان المعرفة وحلاوتها ولذتها في القلب وسلطان العقل» . (٧) ظ : «الفؤاد» — (٨) م : «بما» — (٩) ظ : «ليزين» .

وحشوه الزينة ، وكلاهما من النار خلقا . سميت «شهوة» لاهتشاش النفس . وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حفت النار بالشهوات » ولذلك قال (١) عمر رضى الله عنه فى خطبته : « إن (٢) العدو مع الدنيا وأرصاده مع الهوى ومكره (٣) مع الشهوات . » فانما يصير العدو الي العباد مع أفراح الدنيا وزينتها .

- ٦ -

وَيَرْصُدُ الهوى الذى يهيج من الآدمى ويمكر به اذا اشتهت النفس . وانما صار مكرا لأن هذه الشهوات بعضها مطلق وبعضها محظور عليه . فيمكر به في المطلق له ليجره الى المحظور عليه لأن النفس بلهاء . فاذا مرت فى الحلال فتمكنت منه سلست في الحرام اذا لم يكن في القلب من القوة مايقيد النفس عن الحرام ويقويها حتى لاتسلس . وقوة القلب من النور فاذا جاهد العبد فمن جهاده أن يروض نفسه فيؤدبها . وأدب النفس أن يمنعها الحلال حتى لاتطمع في الحرام . وذلك أن النفس قد اعتادت لذة التكلم بالكلام فاذا لم يلزمها الصمت فيما لابد منه حتى تعتاد السكوت ، فاذا اعتادت السكوت عن الكلام فيما لابد منه فقد [١٠١] ماتت شهوة (٤) الكلام فاستراح وقوى على الصدق فلا يتكلم الا بحق . فصار سكوته عبادة ، وكلامه عبادة لأنه ان نطق نطق بحق وان سكت سكت بحق . لانه يسكت (٥) مخافة الوبال .

واعتادت النفس رمي البصر حيثما (٦) وقع من غير مبالاة . فاذا لم يلزمها الخفض أن يكون خاشع الطرف ، خافض البصر اعتادت رمي البصر لتدرك الاشياء . فاذا رأي الحرام لم يملك بصره لان شهوة النظر قد أخذت بعينه

(١) ع : «وال» — (٢) ع : « الى » . — (٣) ع : « ومكر من » . —
(٤) ب،ع : «ماتت من شهوة الكلام» — (٥) ظ،ع : « سكت» — (٦) ع : «حسا» .

فملكته . فاذا لزم عينيه عن النظر ورماها الى الارض اذا مشى وقام وقعد ماتت شهوة النظر الى الاشياء واعتادت غض البصر وخفضه (١) . فاذا نظر نظر بحق واذا غض غض بحق . وصار (٢) نظره عبادة وغضه عبادة.

وكذلك شهوة السمع واليدين والرجلين والبطن والفرج . فالمجاهدة هاهنا . اذا عزم العبد على المجاهدة ألزم كل جارحة من هذه الجوارح السبع العظام عن عملها حلالا كان أم حراما حتى تموت تلك الشهوة . لان تلك الشهوة هى شهوة واحدة أحل له بعضها وحرم عليه بعضها بلوي من الله عزوجل لعباده وتدبيرا لهم . فما علم أنه يصلح لهم ويصلحون عليه أطلقه لهم (٣) . وما علم أنه يفسدهم ، وأنهم (٤) يفسدون عليه حظره عليهم . فالمطلق حلال والمحظور حرام . وذلك مثل الكلام فهى شهوة واحدة بعضها حلال، وبعضها حرام . (٥) والاستماع الى الاصوات بعضه حلال وبعضه حرام . (٥) والنظر الي الاشياء بعضه حلال وبعضه حرام . والاخذوالاعطاء بعضه حلال وبعضه حرام . وكذلك المشى ، والبطن والفرج كذلك . فانما هى شهوةواحدة لكل جارحة . أحل للعبد إمضاء تلك الشهوة ، وقضاء تلك النهمة بصفة وهيئة . وحرم عليه بصفة أخري وهيئة . كالمرأة يطأها بنكاح فتحل، ويطأها بغير نكاح فتحرم عليه . وكذلك كل شيء خرج من هذه الجوارح من الحركات . وقد أخذ عليه يوم الميثاق الا تعمل جارحة الا بما أطلق له في التنزيل وعلى ألسنة الرسل . وقبل العبد ذلك يومئذ ، فأوثقه بما ضمن ، فاقتضاه الوفاء . ولذلك سمي بالعجمية « بَنْدَه » لانه أوثق بما قبل من الطاعة في الامر والنهي . فاذا وفاه تملك (٦) « البندكية » وفاء له بالعهد وهى الجنة . فقام العبد بمجاهدة النفس عند ما يعرض

---

(١) ظ : « خفضه النظر وغضه » — (٢) ع : « كان » — (٣) ظ : ناقصة . (٤) ظ : ناقصة . (٥) ظ : ناقصة . (٦) ع : « تلك » .

ذكر شهوة محرمة عليه . فعلى العبد أن يجاهد ها هنا بقلبه بما فيه من المعرفة وبعقله بالمواعظ التى وعظ الله عز وجل من الوعد والوعيد وذكر الموت والحساب والقبر والقيامة حتى يزجر النفس والعدو . فاذا كان العبد لم يرض نفسه قبل ذلك ولم يؤدبها ولم يعودها ما ذكرنا بدءاً من رفض هذه الشهوة المطلقة له حتى تذل وتسكن ، ويلزمها خوف الله عز وجل وخشيته لم يملك نفسه عند ما يعرض لها ، ولم يقدر علي تسكينها بل هى تغلب القلب بما فيها من سلطان الفرح والزينة والشهوة ، فيصير القلب أسيرا للنفس بعد أن كان اميرا علي النفس. لأن امارة القلب بالمعرفة ، وبما أعطى من هذه الانوار التى وصفنا : من نور العقل ، ونور الحفظ ونور الفهم ، ونور العلم ، ونور السكينة . فأجمل للعبد في الأمر فقيل له: «جاهد في الله عز وجل حق جهاده » . فمن لم يرض نفسه قبل ذلك جاهدا فربما غَلب وربما غُلب . فلذلك يوجد العبد مرة طائعا ومرة عاصيا في شهوة واحدة.

- ٧ -

فأما الأكياس فراضوا أنفسهم وأدبوها فامتنعوا من الحلال المطلق لهم حتي هدأت جوارحهم . وانما هدأت وسكنت لسكون غليان شهوة النفس . فاذا استعملوها ، كان القلب أميرا قاهرا ، فاستعمل تلك الشهوة بما يريه العقل [١٠١ب] ويزين له و يَحُدُّ (١) له بأدب الله عز وجل الذى أدبه. فهناك يملك نفسه أن يقف علي الحلال فلا يجاوزه . فهو ينطق فاذا بلغ منطقه مكانا يصير ذلك الكلام عليه او كذب (٢) ملك نفسه فامتنع وتورع ، لأن شهوة الكلام ماتت منه . فهو يتكلم لله عز وجل وابتغاء مرضاته . وكذلك النظر اذا كان قد راض نفسه حتي ماتت منه شهوة النظر ملك نفسه عند الحرام . وملك السمع

(١) ظ : «ويؤدبه» — (٢) ع : «كذبا» .

وسائر الجوارح السبع .

روي أن سهل بن عبد الله المروزى كان اذا مشى في السوق حشا أذنيه بالقطن ورمى ببصره الى الأرض ، وكان يقول لامرأة أخيه وهى في الدار معه: « استترى منى ! ». فكان (١) ذلك دأبه زمانا . ثم ترك ذلك، ورمى بالقطن ورفع ببصره الى الناس ، وقال لامرأة أخيه : « كونى كيف شئت ! » فذلك منه حيث وجد شهوته ميتة . وروى لنا عن عامر بن عبد قيس أنه قال:«ماأبالى امرأة لقيت أم حائطا » . وروي عن بعض التابعين أنه قال : « الزمت نفسى الصمت بحصاة جعلتها فى فمي . » فكان (٢) اذا أكل أخرجها ، واذا فرغ وضعها فى فيه(٣)، وكذلك اذا صلى . فبقي في (٤) ذلك أربعين سنة حتي لزمت نفسه الصمت فرمى بها . وروي لنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه مر برجل يعبث فى صلاته بلحيته فقال:«لوخشع قلب هذا خشعت (٥) جوارحه».

وإنما يخشع القلب بما يتجلى له من عظمة الله عز وجل وجلاله ويهيج من النفس الخوف والخشية والحياء منه فيوجل القلب . فاذا خافت النفس أوخشيت فوجل القلب واستحى سكنت الجوارح وملك القلب جوارحه ووقف بها (٦) علي الحدود . واذا ترك الرياضة أحاطت (٧) بالقلب فوران الشهوات ، وحلاوتها وزينتها كالدخان والغيم فلم يستبن (٨) فى الصدر إشراق الأنوار ، وانكمنت الانوار بما فيها من السرور والبهجة والزينة والحلاوة واللذة فلم يتجل في الصدر نور العظمة والسطان ، وافتقد صاحبه الخوف والخشية والحياء أن يعملوا علي القلب والنفس (٩) فأصابت النفس نهتمها (٩) بما زين لها العدو ومناها الغرور والأماني الكاذبة . يعدها سعة المغفرة ، ووفارة الرحمة ، وفيض العفووالتجاوز،

---

(١) ظ : «وكان » — (٢) ظ : «وكان» — (٣) ظ : « جعلها في فمه » — ع : « في فمه» — (٤) ظ : « على ». — (٥) ظ : «لخشعت» . — (٦) ظ : «ووقف على الحدود» . — (٧) ظ : « حاطت» — (٨) ع: «ستين سنة » — (٩) ع : « فانصت النفس بهمنا » .

ويحدث نفسه بالتوبة ليتجرأ على الذنب .

[الفرح]

[الفرح بالزينة والشهوات . الفرح بالله. الظاهر والباطن . الفرح المحمود . السير الي الله بالقلوب لا بالاعمال.]

- ٨ -

والأكياس بحثوا عن أصل هذا الأمر فوجدوه (١) علي ماذكرنا . فخلصوا الي الرياضة فقالوا : « إنا لما وجدنا النفس تأشر وتبطرو تسمن (٢) علي الفرح حتي تصير بحال من امتلائها بالفرح بالاشياء كالسكران الذى لا يفيق من سكره ، فكل شيء نالت من الدنيا من حال أو عرض أو مال — مطلق لها أو غير مطلق — فرحت ، فذلك الفرح سم يجرى فى العروق حلاوة (٣) الفرح حتي يشتمل علي الجسد ، ويمتلىء القلب منه ، ويصير أشرا بطرا لا يذكر موتا ولا قيامة ولا حسابا ولا شيئا من أهوال القيامة ، فهذا فرح يميت القلب وتستمر (٤) النفس عليه ، وتطيب وتقوي الشهوات وتحتد. فهذا فرح مذموم ذمة الله عز وجل فى تنزيله فقال : « وفرحوا بالحياة الدنيا وماالحياة الدنيا في الآخرةالا متاع » . وقال : «لا تفرح ان الله لا يحب الفرحين.» ودل علي الفرح المحمود وندب اليه فقال عز وجل : « قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون » . فاذا فرح العبد بما فضله الله عز وجل على سائر العبيد فمن عليه بالمعرفة والعقل ، فاستنار قلبه ، وطابت نفسه ، فتعاونا علي الشكر والحمد فاستوجب المزيد — فقال الله عز وجل . « لئن شكرتم لأزيدنكم » — ففرحه

(١) ع : «فوجدوا» — (٢) ظ ، ع : « تستمر » — (٣) ظ : «وحلاوة الفرح» — ع : «حلاوة الفرح» بعد « ويمتلىء» . — (٤) ع : ناقصه .

بذلك يجلب عليه المزيد . فهذا الفرح ترياق ، وذلك الفرح سم. فمن شرب الترياق لم يضره السم . وانما صار سما لانه (١) زينة ،وفرح من جنس النار وباب النار ، وهو حظ ابليس . فجاء به الهوى مع العدو الى هذا الآدمي بهذه الاشياء الدنيوية ليبتليه أيفرح بهذا (٢) أو يستعمله معرضا لاهيا ، أو يقبل علي ربه عز وجل وداره التي مهدت [١٠٢] له . فقد قال عز وجل في تنزيله: « زين للناس حب الشهوات » ثم ذكر النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث . ثم قال : « ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب» .

فاذا فرح العبد (٣) بهذا المزين الذي قد خلص حب تلك الزينة وشهوتها الى قلبه، وسباه (٤) الفرح فاته حسن المآب . وقد وصف عزوجل حسن المآب فقال : «قل أأنبئكم بخير من ذلكم » ثم بين لمن هي فقال : «للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار » فوصفها فيها . ثم بين المتقين من هم فقال عزوجل : « الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار . » وقال عزوجل : « لاتلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله . » فمن شغله الفرح بهذه الزينة وملك قلبه حب هذه الشهوات فقد الهاه عن ذكر الله عزوجل وفاته التقوي والصبر والصدق والقنوت وحجزه عن الانفاق ونومه عن الاستغفار بالأسحار .

فالرائضون راضوا أنفسهم وأدبوها بمنعها الشهوات التى اطلقت لهم ، فلم يمكنوها من تلك الشهوات الا مالا بدمنه كهيئة المضطر حتي ذبلت النفس وطفئت حرارة الشهوات (٥) . ثم زادوها منعا حتى ذبلت واسترخت(٦) .

---

(١) ب ، ع: «لانها» — ظ : «لانه» — (٢) ظ : «بها» — (٣) ظ : ناقصة . — (٤) ع: «سماه» — (٥) ظ : «شهوة» — (٦) ظ : «حتى» ناقصة.

فكلما منعوها شهوة أتاهم الله عزوجل على منعها نورا في القلب ، فقوي القلب ، وضعفت النفس ، وحيي القلب بالله جل ثناؤه ، وماتت النفس عن الشهوات حتي امتلأ القلب من الأنوار وخلت النفس من الشهوات ، فأشرق الصدر بتلك الأنوار ، فجلب على النفس خوفا وخشية وحياء ، واستولي على النفس وقهرها

والولايات على النفوس من القلوب بالأمر التى أعطيت القلوب (١) بما فيها من المعرفة . فعلى حسب تأديب القلب للنفس ينال القلب ولاية وسلطانا . فاذا أشرقت الانوار من القلب فى الصدر ، وخلا الصدر من دخان الشهوات أبرز القلب سلطانه ، فانقادت النفس وسلست والقت بيديها سلما ، وانكمن العدو فاختسأ . فمن لم يرض نفسه على ما وصفنا ، وأعطاها مناها من الحلال ، وانكمش فى اعمال البر مستظهرا به عجل له ثواب أعمال البر فى العاجل نورا . ففي الصدر ذلك النور ، وليس له من القوة ما يمنع النفس من قضاء النهمة ، فيمضي في شهوات الحلال بلانية فيتعطل ويبقى بلاحسبة ولا أجر ، ومعه فساد الباطن من حب الدنيا ، والرغبة والرهبة من المخلوقين ، وخوف فوت الرزق ، وخوف المخلوقين ، والحسد والحقد ، وطلب العلو ، وطلب العز والجاه ، وحب الرئاسة وحب الثناء والمدحة ، والكبر والفخر ، والصلف والغضب ، والحمية وسوء الظن والبخل والمن والأذي ، والعجب والاتكال على العمل ، ودواهى كثيرة . فكم من فعل سيء يظهر على أركان هذا مع هذه الدواهى ! ففساد القلب وخراب الصدر من الفوح بالدنيا وأحوال النفس . كلما ازدادت النفس فرحا بهذه الأشياء قويت واحتدت واشتد سلطانها حتى تصير شرهة أشرة بطرة مستبدة . فاذا هويت شيئا من الشهوات لم يملك القلب من أمرها شيئا ، ولم يتورع عن الحرام . وإن تورع من الحرام لم يتنزه عن الفضول . وإن تنزه عن الفضول

---

(١) ظ : «بالأمن الذي أعطت القلوب» .

تناول مااحتاج اليه علي غفلة وفقد النية والحسبة . وإن تناول بنية وحسبة تناول علي فقد ذكر المنة. وإن تناول علي ذكر المنة تناول علي فقد رؤية المنة واللطف والبر . فهو أبدا فى نقصان في أى درجة كان ، لأنه محجوب عن الله عزوجل . وإنما حجبه عن الله عزوجل الفرح بغير الله عزوجل .

- ٩ -

والفرح (١) المحمود علي ضربين : فرح بالله تعالى ، وفرح بفضل الله وبرحمته (٢) . فالفرح بفضل الله وبرحمته ذكرُ النفس معه . والفرح بالله قد غاب ذكرُ (٣) نفسه فى ذكر مولاه . فقال عزوجل في تنزيله : « قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا » وقال فيما روى : « قل للصديقين بى فافرحوا (٤) وبذكري فتنعموا » فانما يفرح (٥) بذكر الله عزوجل [١٠٢ ب] حين يرى (٦) منته عليه . وإنما يفرح بالله عزوجل من وصل الي الله عزوجل ، ومن كان مرعاه بين يديه في ملك من ملكه . والواصلون الى قرب الله عزوجل مرعاهم تحت العرش فى محل القربة .

فالأكياس ساروا (٧) الى الله عز وجل في هذا الطريق، وتوقوا كل فرح. فسواء فرحوا لشيء من الدنيا اوبشيء (٨) من أعمال البر (٩) قالوا : « إنما فساد قلوبنا من فرح النفس ، لأن النفس إذا فرحت بشيء (١٠) استولت علي القلب فلم ينفذ له شيء ، فليس لنا (١١) التمييز بين الأعمال ، لأننا لا نسير الى الله عزوجل بالأعمال إنما نسير اليه بالقلوب نزاهة وطهارة» . فانما يدنس القلب بأفراح النفس ، وصار القلب محجوبا عن الله عزوجل.

---

(١) ظ : « فالفرح » —(٢) ع : « ورحمته »— (٣) ظ : « عن ذكر نفسه »
(٤) ع : « قل للصدقين لي قل فرحوا » . — (٥) ع : « روح » — (٦) ع : « تري» — (٧) ب ،ع : « صاروا » — (٨) ع : « شيء » — (٩) ع: « البرة»
(١٠) ع : « شيء » — (١١) ع ، ظ : « بنا » .

فكانوا يصونون قلوبهم عن الفرح بكل شيء دق أوجل للضرر (١) الذى يحدث عنه .

ومن جهل هذا الباب توقى الحرام والشبهات (٢) وانكمش فى أعمال البر . فهو في الظاهر عامر وفى الباطن خرب . (٣) لأن النفس تشارك (٤) القلب في تدبير العمل . فاذا شاركت أخذت بنصيبها — والهوى مقرون بالنفس — فلا (٥) يخلص العمل لصاحبه أبدا.

[الوله]

[الوله بالفرح . الوله بالله . مقام القلوب ومحلها . الابتلاء بالفرحين .]

-١٠-

وإنما صار هذا هكذا لأن (٦) الله عزوجل أوله قلوب العباد الى الوهيته ، فمن صان قلبه عما تورد النفس عليه بقي قلبه مع الله عز وجل في جميع الأحوال فهو أبدا واله بالله .

والوله تعلق قلبه به . ومن لم يصن قلبه حتي أوردت عليه الهوي من باب النار فقد صار وَلِهَ قلبه الى الهوى . فالصائن (٧) أوله قلبه الله بافراحه وحبه . والتارك للصيانة أوله قلبه الهوي بأفراحه الى باب النار ولحب (٨) تلك الزينة . فالكيس لما أبصر هذا التدبير من الله تعالى : أنه خلق الادمى هكذا — جعل فيه قلبا ونفسا ، ثم جعل للقلوب (٩) محلا في عظمته ، حتى تسير القلوب الى ذلك المحل ، فيكون مقامها هناك ، حتى إذا صار القلب الى ان يستعمل جوارحه استعملها بذكره معظما لشأنه ، حافظا لحدوده فى جميع حركات جوارحه ، مؤتمرا بأمره

---

(١) ظ « الضر » . (٢) ع ، ظ « الشبهة » — (٣) ظ:«خراب » — (٤) ع : « يشارك » — ظ : « شاركت » . (٥) ظ : « لا » — (٦) ع : « لأنه » . (٧) ظ : « والصائن » (٨) ظ : « ويحب » — (٩) ع : « للطرب ».

متناهيا عن نهيه وإن دق ، مراعيا لتدبيره ، راضيا بحكمه — وذلك كله لقوة (١) ما يلاحظ من عظمته وجلاله بين يديه فيخشاه ويتقيه ويخافه ويرجوه ويستحى منه ويهابه ويعظمه . وخلق بباب النار هذه الأفراح والزينة ، من النار ، وحفت (٢) النار بها ، ثم خلق الهوي —وأصله من الشيطان — فمر (٣) بهذه الأفراح الى نفس هذا الادمى ، حتي تستعمل النفس هذه الاشياء الملائمة لها اللينة فى ذاتها الناعمة (٤) لجسدها بذلك الفرح (٤) — فابتلي عباده بهذين الفرحين : فرح هناك بين يدي عظمته ومحل القلوب ، وفرح هاهنا يورد (٥) الهوى فيزيله الهوى عن ذلك الوله الذي في ذلك المحل فيرده من هناك الى ما هاهنا (٦) — فمن التفت (٧) عن ذلك الوله الي هذ الوله حجب عن الله عز وجل وبقى عن الوله ، ورجع قلبه بما (٨) رجعت النفس الى هذا الوله الذى أولهه الهوى فخاب وخسر . ولذلك حذر الله عز وجل عباده فقال : «ياأيها الذين آمنوا لاتلهكم أموالكم ولاأولادكم عن ذكر الله . » ثم قال : «ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون . » فلم يعب المال والولد وانما عاب الوله بالمال والولد . لأن الفرح والوله بالمال والولد يلهيه عن ذكر الله تعالي إذا لم يكن فيه فرح بفضل الله وبرحمته ، ودعاه الهوى الى أن يفرح بالمال لزينة الدنيا وبهجتها ولذتها ، وبالفرح بالولد ليلعب به ، ويلهو ويتزين به ويستظهر به ، ويعتضد . فصار المال والولد فتنة لحبه إياهما . فلم يحب المال من أجل أنه عون له علي طاعة الله عز وجل ولم يحب الولد من أجل أنه غصن من شجرته (٩) خرج ليعبد مولاه فيكون له جاه (١٠) عند الله عز وجل بما يعبده ولده ، ولكنه أحبهما للتكاثر

---

(١) ع : « بقوة » — (٢) ظ : « حفت » بدون عطف . (٣) ع: «فد» — ظ: «فمن هذه» — (٤) م : ناقصة . (٥) ظ : « يريد » — (٦) ظ : « الى هاهنا » — (٧) م : « التعب » — (٨) ظ : « لما » — (٩) ع : « غض من سخرته » (١٠) ظ : « جاها »

والتفاخر والتعاضد تزينا بهما عند أهل الدنيا كما قال عزوجل في تنزيله : « المال والبنون زينة الحياة الدنيا » . ثم قال عزوجل [١٠٣] في تنزيله : « والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا » فمن أحبهما للزينة وفرح بهما كان (١) فرحه للدنيا وكان وله قلبه الي الهوى لا الى الله عزوجل . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ماتحت أديم السماء إله يعبد من دون الله عزوجل أبغض الى الله من الهوى . » وقال عزوجل : « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه . » فلما اتبعوا الشهوات ولم يروضوا نفوسهم انقطعت القلوب عن محل الالوهية الي الهوى ، ففرحت بما أورد الهوى عليها (٢) من دنياه فضاعت الحدود وذهبت العبودية وخانوا الأمانة فماتت قلوبهم عن الحياة بالحى القيوم .

وروى عن مالك بن دينار رحمه الله : « قال : مكتوب في بعض الكتب إن سرك أن تحيا وتبلغ علم اليقين فاحتل في كل حين أن تغلب شهوات (٣) الدنيا فانه من يغلب شهوات الدنيا يَفْرَق الشيطان من ظله » ، فهذه شهوات الدنيا اذا كانت مع الهوي .

-١١-

فأما اذا تناولها وكان وله قلبه بين يدى الله تعالى في ملك العظمة كان علي سبيل نبي الله سليمان عليه السلام ، ملك الدنيا شرقها وغربها وقلبه أخشع القلوب لله عزوجل فلم يضره فقال « هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب » ثم قال : « وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب » ، فانما ارتفع الحساب عنه لأنه تناولها وكان وله قلبه الي الله عزوجل ، فقد كشفنا عن هذا الأمر بأن قلنا إن قلب

---

(١) ع : « وكان » ب : بياض — (٢) ع: ناقصة — (٣) ظ : « شهوة » .

هذا العبد موقوف بين (١) يدي الوله الى محل العظمة ، وبين (٢) الوله الي الهوى الى محل باب النار . ففي العظمة أفراح وزينة ، وبباب النار أفراح وزينة . فتلك الأفراح بالقلب . وهذه الأفراح التى بباب النار في النفس . والذي يورد هذه الأفراح علي القلب هو نور المعرفة ، ونور العقل حتي يشخصا ببصر قلبك الى نور العظمة فيرجع (٣) عليك مع الأفراح . والعباد (٤) موقوفون بين هاتين الحالتين والانسان (٥) منذ سقط من بطن أمه غذى بالشهوات (٦) ، كلما نشأ نشأمعه فرح . وذلك فرح وجود اللذة والنعمة وفرح الحياة بما فيها من الزينة والبهجة . فلما شب وعقل قامت عليه الحجة فاقتضى الوفاء بالاسلام وهو الأمر والنهى . فأراده قلبا فاستعصت عليه النفس فاحتاج الي مجاهدتها حتى يقيم أمر الله عزوجل ويفي بالاسلام الذى قبله ، ويسعد (٧) غدا بجنته وجواره لأنه دعاه دعوة الي الله عزوجل حين قال : « ففروا الي الله » . ودعاه الي دار السلام حين قال : « والله يدعو الى دار السلام » .

[القلوب والجوارح]

[حفظ الجوارح السبع . الفرح بالجنة . الفرح بأعمال البر . الفرح بالله . الصادقون والصديقون]

— ١٢ —

فصار أهل المجاهدة فرقتين : فرقة حفظت الجوارح وأدت الفرائض وسارت (٨) الى الله تعالي قلبا فلم تعرج (٩) علي شيء حتى وصلت إلى الله عزوجل ،

---

(١) ع : « من » — (٢) ع : « من » — (٣) ظ : « فرجع » — (٤) ع : « فأ لعباد » (٥) ع : « كالانسان » — (٦) ظ : « شهوة » (٧) ظ : « سعد » — ع : « منعم » — (٨) ظ : « صارت » (٩) ظ : « ترجع » .

وفرقة حفظت الجوارح وأدت الفرائض بجهد وتعب وكد (١) ومحافظة وحراسة ومع ذلك تخليط وتهافت فى الخطايا وأدناس (٢) لا يستطيع أن يسلم منها. بمنزلة راع أعطى سبعة أغنام ليرعاها فى سبعة أودية. وفي تلك الأودية سموم قاتلة وجرف هاوية، وسباع ضارية فهو قائم علي أكمة مراقب (٣) لتلك الاغنام. فان رتعت سماً بادرها بالبازهر والسمن واللبن حتي يردها الى العافية. وإن تردت فى جرف فتكسرت عمد الى ما تكسر منها فجبرها حتي تجبر. وإن عرضت لها السباع ذاد عنها وطردها، وما وجدها فريسة استلبها من مخالبها وانيابها فداواها حتى تبرأ.

فوكل العبد بجوارحه السبع ليحفظها عن أن تتعدي الحدود. فانه اذا تعدي الحدود عصى ربه عز وجل وخان الامانة وظلم نفسه وسقطت منزلته فبعد عن الله عز وجل. فاذا بعد عنه تباعد عن الرحمة وصار مرفوضا مخذولا فأسره العدو وذهب به الي النار. لأنه إذا اسره العدو ذهبت قوة القلب واستولت النفس فمرت في كل شهوة جزافا لم تبال حلالا ولا حراما فهلكت. فهذا شأن العبد فى حفظ الجوارح. قال الله عز وجل: « والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون». ثم قال عز وجل: « اولئك فى جنات مكرمون ».

حدثنا (٤) صالح بن عبد الله أنا جرير عن ليث عن ابن أبي نجيح عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه (٥) قال « أول ما خلق الله عز وجل من الانسان فرجه — فقال له: هذه أمانة خبأتها عندك فلا تبسل (٦) منها شيئا الا بحقها.» [١٠٣ب]

فالفرج أمانة والبصر أمانة واللسان أمانة واليد أمانة والرجل أمانة والبطن

(١) ع: « كل » — (٢) ظ: « والادناس » — (٣) ظ: « مراقبا » (٤) ع: « فحدثنا » — (٥) ظ: « عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما. » — (٦) ب، ع: « ترسل ».

أمانة . فانما بدأ بالفرج لان جميع الأفراح تجتمع عند استعماله وهو أقوى اللذات وبه دخل النار أهله . «وقيل يارسول الله ما يدخل الناس النار» قال : «الأجوفان : البطن والفرج ». وانما خبأه عند عبده يعني آدم عليه السلام لانه بدء الفرح (١) ، وهو سر الله عزوجل مقرون بسر القلوب (٢) ولا ينكشف الا لاهل الجنة فيها (٣) . فأمرنا بستر العورة لذلك ، لانه خلق مستورا (٤) خبأه الله عز وجل عندنا وأمرنا بحفظه وسماه سوأة . فحرص العدو علي أن يهتك ذلك الستر حتي يبدو (٥) لنا . وقبل ذلك كان مستورا عن آدم وحواء عليهما السلام . وانما بدا بالمعصية — قال الله عز وجل : « ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما . » فانما صير كل جارحة من هذه السبع أمانة عندنا لأن كل جارحة ذات شهوة . ومجمع الشهوات فى النفس فاذا استعمل هذه الشهوة باذن الله وبلغ (٦) به الحد الذى حده له فهو مطاق له . واذا تعدى الى المحظور صار ملوما . قال الله عز وجل : « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم » — ثم اثنى عليهم فقال : « والذين هم لفروجهم حافظون الا علي ازواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين .» فازال الملامة عن استعماله فى نكاح أو ملك يمين . ثم قال عز وجل :« فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون » . فذم من جاوز الحد . وكذلك فى كل جارحة علي هذه الصفة .

فالراعي يحفظ هذه الأغنام حتي يصلح ما فسد منها علي ما وصفنا . فذلك الذي وقف بمجاهدته علي تفسه بحفظ (٧) جوارحه علي الحدود في النظر والكلام والاستماع والأخذ والاعطاء والبطن والفرج . فاذا زل أو غـُلِبَ أو نسي أو

---

(١) ع : «الفرج» — (٢) ظ : «القدر» — ع : « مقرون سير القدل » —
(٣) ظ : ناقصة — (٤) ظ : «مستور» — (٥) ظ : «تبدو» — (٦) ظ : «بها»
(٧) ظ : «فحفظ» .

غفل عاد الى مركز الطاعة بين يدى ربه عز وجل بالاستغفار والتوبة . فهـــذا عبد فى جهد (١) الاستقامة وباطنه غير مستقيم لأن شهوات نفسه قائمة بين يديه فهو يمنعها بجهد ومتى ما غفل عنها زل وسقط . فطريق هذا العبد الى دار السلام ليس له وراء هذا مسلك . وأما الذي راض نفسه فمنعها الشهوات واللذات حتى طهر قلبه ، واستوجب القربة بطهارة القلب ، وآثر الفرح بالله علي الفرح بما أورده الهوي علي نفسه من أفراح الدنيا ففتح الله عز وجل له طريقا اليه فسار سيرا لم يلتفت الى دار السلام ، لأنه لما أخذ في الرياضة أخذه بصـــدق ، فلم يقف فى الطريق علي شيء مفروح به ، ولو كان بأسني عمل من اعمال البر (٢) لأنه اذا توقى الفرح بلذات الدنيا وشهواتها أمد القلب بالنور وهان عليه رفض الشهوات حتي اذا انكمش في أعمال البر فـــرح القلب بتلك الاعمـال ، فينبغى له أن يتوقى (٣) تلك الأفراح ايضا ، وينتقل من عمل الى عمل ليقطع عن النفس فرحها بذلك العمل . لأنها اذا فرحت بعمل من أعمال البر اطمأنت الى ذلك العمل . فاذا اطمأن (٤) الى شيء دون الله عز وجل فقد ترك سيره اليه ، ووقف علي ذلك العمل ، فاقتضى منه صدق ذلك العمل فلم يوجد عنده صدقه ، لأن النفس تأخذ بحظها من ذلك العمل ، وهو أن تجد حلاوة حب الثنـــاء والمدحة (٥) لذلك العمل . فهو وإن اخفاه وستره علمت نفسه أن الناس يحسون بذلك (٦) منه ويشعرون به . فيأنس بعلم الناس وملاحظة أعينهم اليه فلا يصفو له عمل ولا يقدر أن يخلص بأكثر من هذا. فيقبل منه ـ اذا رد الذى عرض له من ذلك ـ قبول الصادقين لا قبول الصديقين .

- ١٢ -

فينبغى للمبتدىء في هذا الأمر أن يبدأ بالصوم فيصوم شهرين متتابعين

(١) ظ : « صبر » — (٢) ظ : «من الاعمال لانه » — (٣) ظ : «تتوقى» — (٤) ظ : «اطمأنت» — (٥) ظ : «المحمدة» — (٦) ظ : «ذلك» .

توبة من الله عزوجل — وعد الله في تنزيله أن شهرين متتابعين (١) توبة من الله تعالى عزوجل لعبده اذا تابعهما — ثم ينتقل من الصوم الي الافطار ، فيطعم اليسير من الشيء يتجزأ به . فان كان في اليوم مرارا كسرةً كسرة [١٠٤] فهو أجود له من أن يملأ بطنه فيصيرها أكلة — وإنما ذلك محمود عند الأطباء فيقول أكلة واحدة كي يستمر بها ، وذلك لايدخل في هذا الباب لأن صاحب هذا لايأكل حتي يتخم . إنما نشير عليه بأن يأكل كسرة قوتا فيداري نفسه (٢) علي ذلك . ويبن الأيام دسما قليلا لئلا تهيج (٣) عليه الرياح وتضطرب العروق . ويقطع الادام والفواكه عن نفسه . وكذلك في الكسوة يجتزيء (٤) بالدون ومالابد منه . وكذلك في سائر الاحوال التي للنفس فيها حظ من الفرح واللذة يقطعها (٥) عن نفسه ، ومجالسة الاخوان والنظر في الكتب . فهذه كلها أفراح النفس وجماتها . وفي الجملة ينبغي له أن يتفقد كل حال وكل أمر للنفس فيه فرح واستبشار من نعمة أو وجود لذة ، أو أنس بشيء فيقطعه عنها . فانه كلما هويت النفس شيئا أعطاها فرحت بذلك . فينبغي له أن يمنعها ولو شربة من ماء بارد تريد أن يشربها فيمنعها (٦) في تلك الفورة التي تشوقت (٧) لوجود بردها ولذتها حتى تسكن (٨) تلك الفورة ، وينغص عليها ثم يسقيها بعد ذلك ، حتي يملأها غما ويوقرها هما . لأن من شأنها اذا حبس عنها هذه الأفراح بهذه الأشياء وبهذه الأحوال — فكأنه يصيرها في سجن فيتقرب الى الله عزوجل بغمها وهمها — فيعجل الله عزوجل له ثوابه نورا علي القلب ، فيزداد القلب بذلك النور قوة علي منع النفس شهواتها ، وعلي أخذ سلطانها ، ويستولي عليها وهي (٩) تذل وتذبل ، والعدو يخسأ ويتحير ، ويبطل كيده ومكره . حتى اذا

---

(١) ب ، ع : ناقصة — (٢) ظ : ناقصة (٣) ظ : « يهيج » — (٤) ظ : « يجتزأ »
(٥) ظ : « فيقطعها » (٦) ظ : « فمنعها » — (٧) ع : « تشرفت » (٨) ظ :
« تنكسر » (٩) ظ : « فهي » .

انتهى الى أعمال البر فكل عمل يراها تفرح به وتأنس به يقطع (١) عنها ذلك العمل. حتي أنه لوقرأ القرآن فرجع فيه وغني منعها ذلك لأنها متى وجدت شيئا مفروحا به أنست واطمأنت اليه ، ومدت القلب الي ذلك الانس . فمتي يصل القلب الي الأنس بالله عزوجل والطمأنينة اليه ، والوله الي عظمته ، وصفاء الحب له فهذا صدق المريدين ربهم عزوجل ، والسائرين بالصدق اليه ، والطالبين له في منازل القربة . فينبغي (٢) أن يتق كل فرح للنفس فيه نصيب حتى يصل الي ربه تعالي . فاذا وصل الي ربه عزوجل امتلأ قلبه به فرحا وسروراً ويقينا . فكل شيء مد اليه يدا من دنيا أوآخرة لم يضره لأنه منه يقبل فاذا قبل منه حمده عليه وشكره وكانت (٣) جوارحه مستقيمة حافظة للحدود معتصمة (٤) بخوف الله عزوجل ، ولسانه ذاكر ، وبدنه شاكر صابر لأنه امتلأ قلبه بالله فرحا ، فلم تجد أفراح الدنيا فيه مكانا . فاذا فرح بشيء من الدنيا فانما يفرح بير الله عزوجل له بذلك وتقديره وتدبيره ولطفه ، ولايخون أمانة ولايكفر نعمة ولاينسى ذكره ولايحدث عيبا . فاستعمال (٥) جوارحه فى ذلك الشيء بمنزلة رجل شرب ترياقا فامتلأت عروقه منه فان مديده الي حية أو عقرب لم يضره سمها ، لأنه لم يجد السم مسلكا الي عروقه . واذا لم يجد الترياق وجد السم مسلكا الي العروق فجمد الدم الذي فى العروق من ذلك السم فمات . فكذلك أفراح الدنيا تجرى في العروق مجرى الدم فتشمل الجوارح كلها وتأخذ القلب فتسبيه (٦) فاذا دخلت الأنوار القلب بما (٧) راض نفسه بهذه الرياضة التي ذكرنا عجل له ثواب رياضته فانشرح (٨) الصدر وانفسح ، فصارت الآخرة له كالمعاينة ، ولاحظ الملكوت بتلك العين ، عين الفؤاد ، في فسحة ذلك النور

---

(١) ظ: « فينقطع » — (٢) ظ: « ينبغى له » — (٣) ظ : « فكانت » — (٤) ظ : « ومعتصمة » — (٥) ب ، ع : « فى استعمال » (٦) ظ : « تستبيه » — (٧) ظ : « الى » — (٨) ظ: «وانشرح».

المشرق في الصدر ، فرأى شأنا عجيبا من عظمة الله عزوجل وجلاله ، ورأي من لطف الله عزوجل بالعبيد وبره بهم وإحسانه اليهم ومنته عليهم فامتلا القلب به فرحا ، وجرت الأفراح في العروق حتى امتلأت ، فمتي تجد بعد ذلك أفراح الدنيا مسلكا فى عروقه حتي يكون لذلك الفرح سلطان يأخذ القلب فيسبيه (١) ، فعندها يمد يده الي ما أحل له من الطعام والشراب واللباس والنكاح والاحتواء ، الي ما قدر له من دنياه ، فيقبله من ربه عزوجل علي تدبيره الذى دبر له . فان أخذ أخذ بحق ، وإن أمسك أمسك بحق ، وإن أعطى أعطى بحق وقلبه حر من رق النفس [١٠٤ ب] وفتنة ذلك الشيء . وذلك العمل بمنزلة رجل له ملء بيت دنانير يملكها . فان أعطاه رجل صرة فيها عشرة دنانير (٢) لم يعمل في قلبه فرح تلك العطية عملا يؤثر أثرا ، ولا يستبين . وإن كان عنده تلك الصرة فسقطت منه حتى توَيت لم يبد عليه ضرر ذلك ، ولا عمل علي قلبه حزن ذلك ، ولا هو فرح بما أصاب ولا حزن علي ما توىَ وذهب لامتلاء قلبه بفرح تلك الدنانير التي هى ملء بيت . فكذلك من فرح قلبه بالله عزوجل استغني بالله (٣) عزوجل ، فلا (٤) يملك قلبه (٤) بعد ذلك أفراح (٥) الدنيا لانه لا يستغني بالدنيا إنما غناه بالله تعالي . وهذا تأويل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس الغني عن كثرة العرض ، إنما الغنى غني النفس » اذا استغنت فغناها بغنى القلب المشرق نوره في صدره . فاذا اطمأنت النفس بما أشرق فيها من النور بالله عزوجل — أشرق النور فيه الى الله عزوجل — فقد دق عندها نوال الدنيا من أولها الي آخرها في (٦) جنب ماعاين القلب وأورد من حياة علي النفس . فهذا شأن النفس اذا وصلت الى ربها عزوجل بوصول القلب . فاما قلنا إنه لايدع قراراً علي شى من أعمال البر فكلما فرحت النفس بشيء من

(١) ظ: «فيستبيه» — (٢) ع: ناقصة . (٣) ظ : « استغني قلبه بالله » — (٤) ظ : ناقصة — (٥) ظ : « عن افراح » — (٦) ظ : « من » .

الدنيا أو بعمل من أعمال البر قطع عنها ذلك الفرح حتى يغمها ، حتي يطهر القلب من أفراح النفس ، فهناك يرحم ، لأنه اذا وصل الى هذه المرتبة بقى بلا أنس ولا فرح ، قد قطع نفسه عن أفراح الدين والدنيا . فهو يحفظ جوارحه عن كل مانهي الله عنه وعن كل شيء من الفضول فيقيم الفرائض والسنن لايزيد عليها . كفى بهذا شغلا ! ولذلك قال رسول الله صلي الله عليه وسلم : « أد مافترض الله عليك تكن أعبد الناس ، واجتنب محارم الله عزوجل تكن من أورع الناس وأحب للناس ماتحب لنفسك تكن مؤمنا » . فهذا المؤمن المستكمل المستحق لاسم الايمان عند إقامة هذه الخصال الثلاث . فكفى بهذا شغلا !

فهذا عبد صدق الله عز وجل فى العبودية . وأما سائر الناس من غير أهل هذه الصفة فهم متخبطون بطالون يعبدون الله عز وجل علي الشايذبوذ. قد طابت أنفسهم ، ولذات (١) أهوائهم . وروى لنا أن داود عليه السلام قال « يارب أمرتني أن أطهر بدنى بالصوم والصلاة فبم أطهر قلبى ؟ قال بالهموم والغموم ياداود ! »

[تطهير القلب]

[الهموم والغموم . جهاد الصديقين . المعرفة والعقل . انواع العبادة . الفرح بالله والحزن.]

— ١٤ —

فانما يتدنس القلب بالأفراح — أفراح النفس — فلا (٢) يطهره مثل عمر نوح صوما ولا صلاة (٢) . إنما يطهر الصوم والصلاة أدناس الأركان بالمعصية وانما يطهر القلب ما يزيل عنه أدناس الفرح وهو الغموم والهموم . فلما منعت

---

(١) ظ : « بلذات » — (٢) ظ : « فلا يطهر منذ عمر نوح صوم ولاصلاة » .

النفس شهواتها ذبلت ، وطفيء (١) تلظى شهواتها وفوران دخان هواها، فزالت أدناس الفرح من القلب بذهاب الفرح وطهر بالأنوار التي ولجت القلب — بمنزلة سحائب تحجبك بظلمتها وبما فيها من الغبرة عن الشمس فلما انقشعت السحائب وتبددت أشرقت الشمس — فعندها يصلح (٢) لقرب الله عز وجل. قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة ». «فالوسيلة » و « الوصيلة » بمعنى واحد . الا أن «الوصيلة » أن يوصل (٣) الشيء بالشيء . فلما صار الأمر الى ذكر الرب عز وجل أخرجوه مخرج القربة فقيل «وسيلة» بدل (٤) « بالسين» «صادا » و «بالصاد » «سينا» . فيكون له من الالفاظ أشرفها وأعلاها وأنزهها . فأمرهم بابتغاء الوسيلة اليه بالتقوى فجماع التقوى هو ما وصفنا : أن يتقي (٥) الفرح في كل شيء تجد النفس في ذلك الشيء فرحا ، من كلام أو صيام أو قيام (٦) أو قعود أو ذهاب أو مشي أو لباس أو طعام أو شراب أو صاحب أو أهل أو ولد ، الا فيما لا بد منه كالمضطر . فاذا فعله علي تلك الهيئة فعله علي الاهتمام والاغتمام أو مع الحزن . لأنك تجد ذلك الفعل لله عزوجل خالصا (٧) لاتأخذ النفس من ذلك الفعل حصتها . فأنت تفعل ذلك الذى لابد منه فتكسر عليها فرحها ونشاطها ، فذلك التخليط الذي ترى في أمرك قبلها حتى يدوم عليها الغم والهم . فجهاد [١٠٥]الصديقين في هذا أن يتقوا الفرح بشيء سواه (٨) حتي أوصلهم الى نفسه بعد أن امتلات صدورهم غموما وهموما . فلما أوصلهم قربهم ومكن لهم بين يديه ، وملأهم فرحا فاشتاقوا اليه فقربهم فازدادوا شوقا ، كلما زادهم قربة اشتد شوقهم وازداد حتي عطشت قلوبهم ، فامتلات قلوبهم (٩) أحزانا حتى قطعوا الحياة والعمر بالأحزان .

---

(١) ب،ع : «طفئت» — (٢) ظ : « تصلح » — (٣) ظ : « توصل » . — (٤) ظ: « تبدل » — (٥)ظ ، ع : « يشفي » — (٦) ظ : ناقصة — (٧) ع : « حال صا » — (٨) ع : «بسير سواه » — (٩) ظ : ناقصة .

وروى في الخبر قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم دائم الأحـزان والفكر » — وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال « ما عبد الله عز وجل بمثل طول الحزن » وحق لمثل هذا أن يحزن فانه وصل بقلبه الى رب ماجد كـريم فرأي عظمته (١) وجلاله ، وعطفا وبرا ، ونال منه حياء فلم يشف الوصول اليه وتلك القربة ، وذلك الفرح به دون رؤيته في الجنـة . عن (٢) أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « المؤمن من أمن الناس بوائقه . والورع سيد العمل ، من لم يكن له ورع يرده عن معصية الله عز وجل اذا خلا بها لم يعبأ الله عز وجل بسائر عمله شيئا » . فذلك مخافة الله عز وجل في السر والعلانـية والاقتصاد في الفقر والغني والصدق عند الرضى والسخط . الا أن المـؤمن حاكم على نفسه يرضى للناس ما يرضى لنفسه . والمؤمن حسن الخلق . وأحب الخلـق الى الله عز وجل أحسنهم خلقا . وينال بحسن خلقه (٣) درجة الصائم القـائم وهو راقد على فراشه لانه قد رفع لقلبه علم فهو يشهد مشاهد القيامة بقلبه ، يعـد نفسه ضيفا في بيته ، وروحه عارية في بدنه (٤) . ليس بالمؤمن حقا من لم يكن أحلانه علي نفسه ، الناس منه في عفاء ، وهو من نفسه في عناء ، رحيم في طـاعة الله عز وجل ، بخيل علي دينه ، حيي مطواع — وأول ما فات ابن آدم من دينه الحياء — خاشع القلب لله عز وجل ، متواضـع قد بريء من الكبر ، قائم على قدمه ينظر الى الليل والنهار ، يعلم أنهما في هدم عمره . لا يركن الى الدنيا ركون الجاهل . قال رسول الله صلي الله عليه وسلم : « لا جـرم أنه اذا خلف الدنيا خلف الهموم والاحزان . ولا حزن علي المؤمن بعد الموت بل فرحه وسروره مقيم بعد الموت » .

حدثنا عبد الجبار بن العلاء نا (٥) يوسف بن عطية قال سمعت ثابت البناني

(١) ب ، ع : « عظمة » — (٢) ظ : « روي عن انس » — (٣) ظ : « الخلـق »
(٤) ظ : « يديه » — (٥) ظ : « ابن » .

يذكر عن أنس بن مالك قال : « بينما رسول الله صلي الله عليه وسلم يمشى اذ استقبله رجل شاب من الأنصار فقال له النبى صلي الله عليه وسلم : كيف أصبحت ياحارثة — قال : أصبحت مؤمنا بالله عزوجل حقا ! قال : أنظر ماتقول فان لكل قول (١) حقيقة . — قال : يارسول الله ! عزفت نفسى عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري فكأني (٢) بعرش ربي عزوجل بارزاً، وكأنى أنظر الى أهل الجنة كيف يتزاورون فيها ، والى أهل النار كيف يتعاوون (٣) فيها — قال : أبصرت فالزم ! عبد نورالله تعالى الايمان فى قلبه — فقال : يارسول الله ! ادع الله عز وجل لى بالشهادة — فدعاله رسول الله صلي الله عليه وسلم ، فنودي يوما فى الخيل فكان أول فارس استشهد وأول فارس ركب . فبلغ أمه فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يارسول الله ! أخبرنى عن ابنى إن يك فى الجنة لم أبك عليه ولم أحزن وإن يك غير ذلك بكيت عليه ما عشت فى الدنيا — فقال يا أم الحارث ! إنها ليست جنة ولكنها جنان . وإن الحارث فى الفردوس الاعلي . فرجعت وهى تضحك وتقول : بخ بخ ياحارثه ! » . قال أبو عبد الله رحمه الله فانما وصل هذا العبد الى هذه المنزلة بتلك الانوار . ألا ترى الى قول رسول الله صلي الله عليه وسلم : « هذا عبدنور الله عز وجل الايمان فى قلبه » . حدثنا أبى نا محمد بن الحسن المكي عن عبد العزيز بن أبى دواد (٤) — رفعه الي رسول الله صلي الله عليه وسلم — بمثل حديث يوسف إلا أنه قال « لكأني أنظر الى ربي عزوجل فوق عرشه يقضى بين خلقه . » فقد أعلم أن الايمان في القلب لا يستنير فى الصدر لاحاطة غيوم الشهوات ورين (٥) الذنوب بالقلب فى الصدر حتي اذا تاب العبد صقل قلبه بالتوبة فاذا راضها حتي ينقطع دخان شهواتها [١٠٥ ب] وفوران الهوى جاءت الانوار مدداً

---

(١) ظ : « حق » — (٢) ظ : « وكأني » — (٣) ظ : « يتعادون » — (٤) ظ : « داود » — (٥) ع : «زين» .

للايمان الذى فى القلب ، فصار القلب ذاشعاع وإشراق في الصدر . فذلك عبد نور الله عزوجل الايمان فى قلبه ، فلما نوره استنار فى صدره ، فصدرت الامور الى الجوارح من ذلك النور مع الخوف والخشية والحياء ، فعملت الجوارح علي الحدود والمقدار الذي أمر مع البهاء والزينة .

روى عن رسول الله صلي الله عليه وسلم : « أن العبد اذا أذنب ذنبا نكتت (١) فى قلبه نكتة سوداء . فاذا عاد نكتت (٢) أخري فلا يزال تنكت حتى تسوّد القلب كله . فاذا تاب ونزع سقل (٣) قلبه » فانما ينسقل بالأنوار حتي يتجلى كالمرآة المجلية . فاذا صار كالمرآة تراءت له الدنيا علي هيئتها والآخرة علي هيئتها والملكوت . فاذا لاحظ (٤) فى الملكوت عظمة (٤) الله عزوجل وجلاله صارت الانوار كلها نورا واحدا فامتلأ الصدر شعاعا . بمنزلة رجل نظر فى المرآة فأبصر صورة نفسه فيها ، وأبصر مابين يديه وما خلفه فيها . فاذا قابل بها عين الشمس وقع الشعاع فى البيت فأشرق البيت من تقابل النورين : نورعين الشمس ، ونور المرآة . فكذلك القلب اذا جلى فانجلى فلاحظ العظمة والجلال تجلت (٥) العظمة (٦) من الحجاب (٦) لذلك القلب المجلي لأنه طاهر من أدناس المعاصي وأدناس الشهوات وأدناس الهوي والتقى النوران فامتلأ القلب شعاعافهناك تموت النفس ويخشع القلب .

حدثنا سفيان بن وكيع وقتيبة بن سعيد قالا نا (٧) عبد الوهاب (٨) الثقفي عن خالد الحذاء عن أبى قلابة عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الشمس والقمر لاينكسفان لموت أحد ولالحياته ،

---

(١) ظ : « نـكت » — (٢) ظ : « نكت » — (٣) ظ : «صقل» —(٤) ع : اتت بعـد وجـلاله . — (٥) ظ : « تخلت » — (٦) ع : اتت بعد ذلك . بعد « ونور المـرآة » — (٧) ظ : « حدثنـا » — (٨) ب ، م : «عبد الو» ومكان بقية الاسم بياض .

ولكنه اذا تجلي الله عز وجل لشيء من خلقه خشع له » . ولذلك لما تجلى لطور سيناء صارت البقعة التي وقع التجلى عليها كالهباء المبثوث (١) . وما فى جوارها ساخت فى الارض فهي تذهب فى تلك البحار التى من وراء الدنيا الى يوم القيامة فلا تستقر . وما فى جوارها أبعد منها صارت ثمانى فلق فطارت هربا وفرقا حتي وقعت أربعة منها فى حرم الله عز وجل وأربعة فى حرم الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة وخر موسى صلى الله عليه وسلم صعقا ، فصارت الارض كلها ذات بهجة وزينة حتي ظهرت الكنوز علي ظهر (٢) الارض وأبصرت العميان وصح كل مريض وبرأ كل زمن وانفتحت (٣) الأرحام فحملت كل عقيم وحلا كل أجاج . فأعلم فى هذا الحديث أن الشمس أنما ذهب ضوؤها خشعة له عز وجل . وخشوعها خروجها من سربالها الذي سربلت (٤) به من نور العرش فتهافت الضوء . فكذلك النفس اذا أحست بالتجلى خشعت لله عز وجل وخرجت من جميع شهواتها الى الله عز وجل وتهافتت أفراحها (٥) وطرأت (٦) السرور فصارت ذبلة (٧) كالميتة ، فخلص القلب من ذلك ، وتخلص من أدناسها ، فوجد السبيل الى الله عز وجل بما فيه من المعرفة والعقل فقرب ثم قرب ثم زيد نورا حتي مكن له بين يديه فهو يعبده كأنه يراه . وهو قول جبريل عليه السلام «ما الاحسان ؟» قال: « أن تعبد الله عز وجل كأنك تراه » . فحسن العبادة مع الترائى . فاذا كان محجوبا فانه يعبد ولا يلتمس الحسن والزينة في العبادة . بمنزلة رجل دعاه الملك ليقطع ثوبا بين يديه ويخيطه . فلا يترك هذا الصانع من خفة اليد وحسن الابتداء ووجازة الفعل وإحكام الخياطة وزينتها الا صنعه بين يديه يريد أن يتحلى بذلك

---

(١) ب : غير واضحة — ع : «المنثورة» — (٢) ع : «وجـبـه» — (٣) ظ : «حمل» — (٤) ظ : «التى تسربلت» — (٥) ع : «افتاحها» — (٦) ب ، ع : «طرأة» (٧) ظ : «ذابلة» .

عنده فيكتسب به جاها ومنزلة . والآخر رجل دعاه الملك وقال اذهب بهذا الثوب فاقطعه قبيطا (١) وخطه واحمله الى حتي أنظر اليه . فلما غاب عنه ترك خفة اليد وحسن الابتداء ووجازة الفعل وإحكام الخياطة واتقنه (٢) وزينه لانه ذاكر للعرض عليه . والآخر دعاه الملك فقال اذهب بهذا الثوب فاقطعه وخطه وأنفذه الي فلان الراعى فلما غاب عنه رفع عنه باله فكيفما قطعه وخاطه جوزه (٣) لأنه لم يشعر برؤية الملك ولا ذكر العرض عليه وإنما به [١٠٦]
ارتفاع العمل فيقول قد عملت وآخذ الأجرة (٤) وإنما جرأه علي ذلك غفلته عن رؤية الملك وعن العرض عليه (٤) .

فعمال (٥) الله عز وجل ثلاثة أصناف : عامل يعمل علي التزائى فلا يترك زينة ولا مبادرة ولا سرعة ولا خفة يد ولا طهارة ولا تعظيما ولا وجازة ولا مسابقة الا جاء بها يريد أن يتحلى بذلك عند مولاه عزوجل ، وعامل ليس له هذا التزائى وهو محجوب القلب عنه (٦) بالشهوات صادق فى ابتغاء مرضاته ذاكر للعرض عليه فلا يتزين ولا يبادر ولا يعظم ولا يسارع ولا يوجز ولا يسابق ولكنه يعمل على الاحكام (٧) وحفظ الحدود وإتمام الامر بالاركان ، وعامل لا يذكر رؤية ربه عز وجل أنه ناظر اليه فى هذا العمل ولا هو ذاكر لعرض الأعمال يوم القيامة فهو يعمل علي الغفلة ، علي التجويز . فانما يعمل كل صنف منهم علي نوره الذى فى صدره .

- ١٥ -

فجملة ما وصفنا من أمر السير الي الله عز وجل ان يتقى (٨) فرح النفس ،

---

(١) ظ،ع : «قيصا» — (٢) ع : «واتقنه» — (٣) ظ : «وجوده» — (٤) ظ : ناقصة — (٥) ظ : «فكذلك عمال» (٦) ظ : ناقصة (٧) ظ : «يعمل عملا على الاحكام» — (٨) ظ،ع : «ينفي» .

أن يتركها حتي تفرح بشيء من أحوالها ، أو يناولها (١) من الدنيا وأعمال البر. كلما ظهر فرحها نغص عليها بالمنع لها والانتقال عنه حتي يملأها غما فيذهب (٢) الفرح الذي يتأدى الى القلب ويظهر النور ، ويظهر في ذلك النور الفرح بالله عز وجل لأن ذلك النور يؤديه الي صفات الله عز وجل والي عظمته وجلاله وجماله وكبريائه وبهائه وسؤدده وكرمه وجوده وبره ولطفه (٣) ومنته وإحسانه ورحمته. فمحال أن يعتقد العبد هذا الفرح حتي يدوم له ذلك ويزول عنه أفراح النفس. ثم يصير فى فرحه بالله عز وجل حزينا لأنه محبوس (٤) عنه برمق الحياة فى دار الدنيا، مشتاق الي ربه عز وجل، قد أنس به واشتاق الى لقائه ، واستوحش من الدنيا وأهلها. فنعيمه ذكر (٥) الله وعبودته. وموته (٦) راحته ويوم عيده.

[تحريم المعازف والخمر]

- ١٦ -

وتحقيق ما وصفنا من ضرر فرح النفس أن الله عز وجل حرم المعازف والخمر علي لسان نبيه صلي الله عليه وسلم وما نطق به الوحي فى شأن الخمر. وذلك أن الله عز وجل لما خلق الفرح وجعل له بابا (٧) فلما خلق الجنة خرجت الأغراس (٨) من باب الرحمة وخرج (٩) غرس العنب من باب الفرح. فلذلك (١٠) أول ما أكل آدم صلى الله عليه وسلم حين دخلها العنب فامتلأ فرحا. «وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سئل : أول ما يأكل أهل الجنة من الجنة ؟ — قال العنب ». وأول ما أكل آدم عليه السلام العنب فامتلأ فرحا. ووضع من الفرح فى تلك النار ، التي فيها الزينة بباب النار ، التي سميت

(١) ظ: «ينالها» — (٢) ظ : «يذوب» — (٣) ظ : «لطفه وبره» — (٤) ظ: «محبوسا» — (٥) ع: «روي» — (٦) ع : تزيد كلمة «شهوة» قبل «موته» — (٧) ظ : «بابان» (٨) ع: «الافراح غراس» — (٩) ظ : «وغرس» — (١٠) ظ : «وكذلك» .

شهوات . فجعل ذلك الفرح حظ ابليس حتي يأخذه فيضعه في الاشياء التى يغوي(١) بها الآدميين.

فاما أضل ابليس المشركين بذلك الفرح . دخل الاشجار وكل معبود من دون الله عز وجل فصوت (٢) منها بذلك الفرح فكل من سمع صوته سبا ذلك الفرح قلبه حتي يجيبه الى الشرك والى عبادته . فهويرى أنه يعبدالشجر والوثن(٣) وانما يعبد الطاغوت . وابليس طغى حتي بلغ غاية الطغيان فقيل «طاغوت» وذلك قوله عز وجل : « كل حزب بما لديهم فرحون » . فذلك الفرح لكل حزب من الذي أعطى ابليس حتي أورده على قلوبهم بصوته .وذلك قوله عز وجل : « استفزز من استطعت منهم بصوتك . » فصوته مع ذلك الفرح ولولا ذلك ما أجابوه فهم فرحون بأوثانهم (٤) . وإنما يفرحون بالله عزوجل ، ولكن غير مقبول منهم ، وهم يحسبون أنهم مهتدون بذلك الفرح ، لانهم تناولوه من ابليس لا من هداية الله تعالى ومعرفته . وانما وصل الي غواية آدم صلي الله عليه وسلم بما استفز حواء بصوته من الفرح . وروى فى الخبر أنه لما دخل الجنة صوت في مزمار له فرحا(٥) حتى كادت حواء تطير من الفرح . فقالت : « ما هذا الصوت ! » قال :« لسروري بمكانكما ». ثم قلب المزمار فناح نياحة أخذ بقلبها حتي امتلات حواء خوفا . فقالت : « ماهذا ؟ » . فقال «حزنا عليكما أن تموتا أوتخرجا (٦) منها » . فهناك دلهما علي شجرة الخلد [١٠٦ب] لكي يأكلا منها فيخلدا فيها . في وقت الفرح دلهما علي شجرة الخلد . ولتخويف الزوال دلاهما بغرور حتى ذاقا الشجرة فلما همَّا صارا مجنونين بالهمّ ، فلما ذاقا عريا من اللباس ، وانكشف الغطاء عن الذنب فوليا في الجنة هاربين . فبالفرح

(١) ظ: «يقوي بها» — ع : «يطوي بها» — (٢) ع : « وصوت » (٣) ع : «الغرض» — (٤) ع : «اديانهم» — (٥) ظ : ناقصة — (٦) ظ : «فتخرجا» .

خلص(١) العدو اليه حتى أكل من الشجرة فصرعه .

وحرم الله عز وجل الخمر لما فيها من ذلك (٢) الفرح لأن ابليس لما سرق العنب من سفينة نوح صلى الله عليه وسلم وافتقده (٣) نوح صلي الله عليه وسلم جاءت الملائكة حتى يقضى جبريل عليه السلام بينه وبين بني الله صلي الله عليه وسلم علي الثلث والثلثين : فكلما وجده نيا أومطبوخا فيه بقية من حظه (٤) لم تأكله النار خاض فيه يده بفرحه الذى أعطى حتي يتحول ذلك الفرح من يده الي ذلك الشراب . وانما يزبد أويغلي بحرارة يده الملعونة لأنه خلق من النار . فاذا شرب الشارب وقدتحول ذلك الفرح من يده فى ذلك الشراب دب فى هذا الشارب (٥) . وانكمن العقل لتدنس يده ورجاسته . فشاربه يحتمل من مرارته وذهاب عقله وتلف ماله وألم جسمه والآفات التى تحل به فانما يحتمل ذلك كله من أجل ذلك الفرح الذي دب فيه حتي (٦) يصده عن ذكر الله عز وجل وعن الصلاة ،ووجد سبيلا الي ان يحرش بينهم ويغرى بعضهم ببعض . فحرمه الله عز وجل لئلا يفرح بفرح هو حظ ابليس

فكذلك (٧) أصوات المعازف والملاهى تلك أصوات ممزوجة بالفرح الذي بيده . فلا يلتذ المستمع به الا بما يمازجه(٨) من الفرح الذى بيد العدو فاذا مازجه وسمع الآدمىهاج الفرح منه ودب فى جميع جسده فطرب حتى وثب يرقص (٩) كالقرد. فحرم الله تعالي هذه المعازف للفرح الممازج من حظ العدو فيها.وأطلقهذه الاشياء التىلا غنية بالآدمى عنها مما هو له (١٠) غذاء أومعاش ثم حذره أن يلهيه ذلك الفرح حتى يأشر ويبطر ويتعدي الحدود .

---

(١) ع : «خلق» —(٢) ظ : ناقصة — (٣) ظ : «وافتقد» — (٤) ع : «خط» — (٥) ظ:«الشراب» — (٦) ظ : ناقصة — (٧) ظ : «وكذلك» — (٨) ع : «تمازجه» (٩) ظ : «ورقص» — (١٠) ظ : ناقصة .

فالكيس (١) حسم باب الفرح عن نفسه من كل حلال أو حرام ومن جميع أعمال البر (٢) مما يجد فيه لنفسه (٢) استرواحاً اليه وبه فرحاً حتى ملأها غماً حتى طهر قلبه وتجلت فيه أنوار العزيز الماجد الكريم على ما ذكرنا بدءاً .

[معرفة الملائكة ومعرفة الآدميين . العمل والنية]

[خلق الملائكة وخلق الآدميين . النية والعمل . الصديقون والصادقون والمخلطون . المعرفة بالأبصار والمعرفة بالقلوب . الملائكة والآدميون .]

- ١٧ -

وعريت الملائكة من الشهوات والجوارح والأجسام والأجواف والضرورات فلا يحتاجون الى طعام ولا شراب ولا كسوة ولا (٣) كن يستكنون (٣) من الحر والبرد فنجت من فتن الآدميين وضروراتهم ومكايد العدو . وأظهر خلقهم من التدبير بقوله « كن » وعاملهم من ملك الجبروت ومقاومهم فى ملك الجلال . وأظهر خلقنا من يده وعاملنا من ملك الرأفة والرحمة ومقاومنا فى ملك المحبة .

فالملائكة مجبورون على حال واحد (٤) لا ينفكون ولا ينتقلون عنها والآدميون خدم بين يديه عز وجل ينقلبون (٥) من حال الى حال وكل أحوالهم خدمة . وإنما صار هكذا لأن المعرفة من الملائكة على الأبصار والمعرفة من

(١) ظ : « والكيس » — (٢) ظ : « مما تجد فيه النفس » — (٣) ظ : « ما يستكنون » — (٤) ظ : « واحدة » — (٥) ع : « ينتقلون » .

الآدميين على القلوب .والقلب أمير على الجوارح . فحركات الجوارح كلها من تقليب القلب لمشيئاته (١) . مشيئاته بمشيئات ربه عز وجل . فأي جارحة حركها فانما يحركها (٢) قلبه والقلب شاخص الى الله تعالى وعز بوله فى تلك الحركة فتلك خدمة منه له ، مأخوذة هذه اللفظة من « خدمة الساق » لأن الآدمي اذا قام منتصبا قام على خدمة ساقه فهو بالقلب قائم بين يدي ربه عز وجل ومنه تتأدى الحركات الى الجوارح حتى تظهر على الجوارح ، فقيامه ونهوضه الى ربه عز وجل بتلك الحركة هو خدمة وهو (٣) النية التي ينوء بها العبد فى كل عمل .

- ١٨ -

والنية هو النهوض يقال فى اللغة « ناء . ينوء » أى « نهض . ينهض » . فالقلب يرتحل الى الله عز وجل حتى يصل (٤) الى سدرة المنتهى ان كان له طريق . فان حبس فى الطريق فللتهمة احتبس (٥) ولسوء الأدب منع وانسد الطريق (٦) فعلى أى حال كان فقد نهض من مكانه إن وجد الطريق أو لم يجد ويقول للجارحة التي تعمل ذلك [١٠٧] تحركى بذلك العمل فى حركاتك وأنفذي العمل على إثري فانى واقف بالباب ابتغي من ربي عز وجل مرضاته بما تنفذين اليه على إثرى . فهذه النية .

ثم الناس فى نياتهم على درجات على تفاوت عقولهم . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما روى عنه قال : « يعملون (٧) الناس الخير (٨) ويعطون أجورهم على قدر عقولهم » وروى عن الله عز وجل قال : « يا موسى

---

(١) ظ : « بمشيئاته » — (٢) ظ : « محركها » — (٣) ظ : « وهما » (٤) ب، ع : « بصير » — (٥) ظ : « حبس » — (٦) ع : « واستبدال الطريق » — (٧) ظ، ع : « تعملون » — (٨) ع : « الخبر » .

انما أجزي الناس على قدر عقولهم » قال له قائل « صف لنا شيئا منه ، كيف تفاوت على قدر العقول» . قال: «مثل رجل دخل المسجد فوجد الصف الأول قد تتام فوقف فى الصف الثانى فقد سقط عن درجة الصف الأول . ودرجته انه جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان الله وملائكته يصلون على الصف الأول » وجاء « ان الرحمة تنزل على الامام مائة رحمة فيأخذ (١) من بحياله خلفه ، فله (٢) مثل ما للامام ثم للذي عن يمينه الى منتهى خمسة وسبعين ، ثم للذي عن يساره خمسون » فمن دخل المسجد فوقف فى الصف الثانى عن غفلة لم ينل من صلاة الرب عز وجل شيئا ولا من هذه الرحمة التي وصفت». عن ابن عباس « ومن دخل فنوى (٣) أي لو وجدت مكانا لدخلت في الصف الأول فبهذه النية استوى هو بالصف الأول وله مثل أجورهم لما نوى ، كأنه فيهم » . ثم اذا تمنى أن يدخل فى الصف الاول ونوى ذلك وامتنع وتحرج مخافة أن يؤذي مسلما (٤) ويضيق عليه يضاعف (٥) أجره على من في الصف الاول بما اتقى أذى المسلم . كذلك روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شأن النية وفى شأن التقوي عن أبي كبشة الأنصاري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « احدثكم حديثا (٦) فاحفظوه انما الدنيا أربعة نفر : عبد رزقه الله عز وجل فيها مالا وعلما فهو يتقى ربه عز وجل فيه ويصل رحمه فيه ويعطي الله عز وجل منه حقه فهذا بأفضل المنازل ، وعبد رزقه الله عز وجل علما ولم يرزقه مالا وهو صادق النية يقول لو أن لي مالا لعملت كما يعمل فلان فأجرهما سواء ، وعبد رزقه الله عز وجل مالا ولم يرزقه علما فهو يتخبط فى ماله بغير علم لا (٧) يتقى فيه ربا ولا يصل فيه رحما ولا يعلم (٨) لله فيه حقا فهذا بأخبث (٩) المنازل ،

(١) ظ : «تأخذ» — (٢) ظ : ناقصة — (٣) ع : «فهو» — (٤) ظ : «أو»
(٥) ظ : «تضاعف» — (٦) ع : «شيئا» — (٧) ظ : «فلا» — (٨) ظ: «يعمل»
(٩) ظ : «بأخس».

وعبدلم يرزقه الله عز وجل مالا ولا علما فهو يقول لو أن لي مالا (١) عملت بعمل فلان فهو بنيته فوزرهما سواء . حدثنا الفضل بن محمد (٢) نا رزيق بن الورد الرقى (٣) نا أسلم بن سالم عن (٤) عبد الغفار بن ميمون عن عبد الملك الجزري قال: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلاة في الصف الاول (٥) مخافة أن يؤذي مسلما أو يزاحم (٦) أحدا فصلى فى الصف الثانى أو الثالث أضعف الله عز وجل أجره على من صلي (٧) فى الصف الأول » . فهذا بعقله نال زيادة الثواب علي الصف الأول ، والآخر بغفلته (٨) وجهله سقط عن هذا الثواب . فهذا تفسير « انما أجزى الناس علي قدر عقولهم » ولذلك قال رسول الله صلي الله عليه وسلم فيما روي عنه : « لا يعجبنكم اسلام رجل حتى تعلموا ما عقدة عقله » وحدثنا بذلك أبي رحمه الله نا (٩) جندل بن والق (١٠) الكوفي نا عبد الله ابن عمرو (١١) الرقي عن أسحق بن أبى فروة (١٢) عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه عن رسول الله صلي الله عليه وسلم .

- ١٩ -

فالصادقون والمخلطون قلوبهم محجوبة بالشهوات فنيتهم النهوض بالقلب، اذا نهضوا لم يجدوا منفذا فيقفون حيث بلغوا من الحق (١٣) . وأما الذين فتح لهم فى الغيب فان قلوبهم تنهض الي العلا حتي يبلغ (١٤) مقامه فهناك يبتغي (١٥) مرضاة (١٦) ربه تعالي . وحركات الجوارح عند فراغه من العمل تلحقه (١٧)

---

(١) ب،ع : « مال » — (٢) ع : « الفضلة محمد » (٣) ع : « ورفق بن الوردو الزقي » (٤) ظ : « بن » (٥) ظ : ناقصة — (٦) ظ : « مزاحما » . (٧) ظ : ناقصه — (٨) ظ : « لغفلته » — (٩) ظ : « حدثني » — (١٠) ظ : « واثــق » — (١١) ظ : « عمــر » — (١٢) ع : « اشجور الى قدوة » (١٣) ب،ع : « الجو » — (١٤) ظ : « تبلغ » — (١٥) ظ : « يبغي » — (١٦) ع : « حــرفــة » — (١٧) ظ : « يلحقه » .

علي أثره فذلك النهوض هونية . والسابقون الذين وصلوا (١) الي الله عز وجل في مقامه فيرضي (٢) ربه عز وجل ثم يلحقه العمل علي الأثر . فالنيات متفاوته فهـؤلاء خدم .

-٢٠-

وأما الملائكة فانما يعملون في مصافهم ومقاومهم علي الأبصار (٣) . وإنما خص جبريل عليه السلام من بين الملائكة لأنه خادم ربه عز وجل لأنه بين يديه علي ساقه يخدمه باختلاف الأحوال . وأهل السماوات في مصافهم . فالملائكة (٤) أعلى الخلق مكانا (٤) ، وهم سخرة للآدميين . فأما (٥) إسرافيل عليه السلام فقابض الوحي ومؤديه الي جبريل عليه السلام وصاحب الصور يدعوهم الي الحشر وقبض الجزاء . وأما جبريل عليه السلام فصاحب الرسالة وأما ميكائيل عليه السلام فقابض أرزاق الآدميين والموكل (٦) بالقطر والنبات والرياح لمعاش الآدميين [١٠٧ب] . وأما ملك الموت فقابض أرواحهم . وأما حملة العرش فموكلون بالاستغفار للآدميين . وأما الكروبيون (٧) وأهل عليين فموكلون بالاستغفار والتضرع والبكاء علي أهل الذنوب من الآدميين . روى عن رسول الله صلي الله عليه وسلم أنه قال : «لما أسرى بى سمعت دويا (٨) فقلت ماهذا يا جبريل ؟ — قال : هذا بكاء الكروبيين علي أهل الذنوب من امتك» . وأما أهل السماوات فموكلون في صلاتهم (٩) بالاستغفار ووفارة (١٠) التقصير . وآخرون موكلون بالرياح وآخرون موكلون بالسحاب وآخرون موكلون (١١) بالشمس وموكلون (١٢) بالقمر وموكلون بالنبات وموكلون بالجبال وموكلون بالبحار وموكلون بالليل والنهار وموكلون بالحر وموكلون بالبرد وموكلون برزق الخلق صباح كل يوم وموكلون بالثلج وموكلون

---

(١) ظ : «وصفوا» —(٢) ظ : «فرضي» . ع : «فترضى» —(٢٠) ع : «الانصار» (٤) ظ : «في اعلى الخلق وهم سخرة» . (٥) ظ ; «واما» — (٦) ع : «فالموكل» — (٧) ظ : «الكروبيين» —(٨) ع : «رويا» — (٩) ع : «طـوتهم» — (١٠) ظ : «وقارة» — (١١) ع : ناقصة — (١٢) ظ : «وآخرون» .

بأعمالهم حفظة كتبة وموكلون بالحراسة — وهم المعقبات — وموكلون بالهداية علي القلوب وموكلون بالهداية في الاسفار وموكلون بإتمام الكلام — فاذا قال الحمد لله قال الملك رب العالمين ، واذا قال العبد سبحان الله قالت الملائكة وبحمده ، وتكتب ذلك لصاحبها — وموكلون بصلاة الآدميين في صفوفهم فكلما زاد رجل زاد معه ملك معه رحمة وموكلون بحجهم وفى مشاهدهم وموقفهم وموكلون بالزحف (١) للنصرة عند لقاء العدو وموكلون بجنائزهم للتشييع فهم أمام الجنازة وموكلون بليلة القدر ونزول الروح والتسليم علي الآدميين وموكلون بالاعياد وحمل الجوائز وموكلون بالتثبيت للآدميين فى أعمالهم وموكلون بنزع الأرواح منهم ورفعها الى الله تعالي مع ملك الموت وموكلون بتشييع أرواحهم الي العرض علي الله عز وجل فى مقام العرض هذا كله فى الدنيا ثم اذا قامت القيامة فموكل بنفخ الصور وموكل بالبشرى للموحدين وموكل بحمل الكسوة للآدميين وموكلون بالرحمة ليقسموها (٢) عليهم وموكلون بجنبات النار ينادون ربهم عز وجل يسألونه السلامة وموكلون بوزن الأعمال وعرض الدواوين وموكلون بحمل (٣) الأعمال من الخزائن الى الموقف وموكلون بتشييعهم الى الجنان من (٤) الموقف وموكلون فى الجنان بالخزانة قهارمة وزوارا (٥) وحملة هدايا من رب العالمين. وجبريل صلي الله عليه وسلم موكل فى الدنيا (٦) بأداء الوحي وتبليغ الرسالة ويوم القيامة بوزن الأعمال وفي الجنة بالنداء من بطنان العرش للزيارة الى رب العالمين . فوجدنا للملائكة كلهم مسخرون (٧) لنا في الدنيا ويوم القيامة وفى الجنان الى الأبد.

---

(١) ب،ع: ترد قبل ذلك عبارة مكررة وهي « وموكلون بالزحف للنصرة وفى مشاهدهم وموقفهم » وقد حذفناها — (٢) ظ : « لتقسمها » — (٣) ظ: «عرض» — (٤) ظ: «ومن» — (٥) ظ : «ووزراء» — (٦) ظ: «بالدنيا» — (٧) ب،ع : «عليهم مسخرين»

[منزلة الملائكة من الادميين]

-٢١-

فآدم عليه السلام خليفة الله عز وجل في أرضه والملائكة جند الخليفة يعملون له ولولده (١) ما ذكرنا في ولده (١). فما خرب ولده عمرته الملائكة وما أفسد ولده أصلحته الملائكة، وما دنس ولده غسلته (٢) وطهرته. وروي لنا عن عبد الله بن عمرو (٣) أنه (٤) قال: «قالت الملائكة يا ربنا منا المقربون ومنا الصافون المسبحون (٥) ومنا الكرام الكاتبون ومنا ومنا (٦)، جعلت الدنيا لبني آدم يأكلون ويشربون فاجعل لنا الآخرة — قال: لن أفعل. فعاودوه بمثل مقالتهم فقال لن أفعل، ثم عاودوه في الثالثة. فقال لن أفعل، لن أجعل صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له «كن» فكان. هم عبادي المقربون». فالملائكة عباد مجبورون ومكرمون بالعبادة الطاهرة. والآدميون خدم (٧) وتجار معاملون. فالمعرفة رءوس أموالهم والحركات تجاراتهم (٨) ومرضاة الله عز وجل أرباحهم. قال الله عز وجل: « والله يعلم متقلبكم ومثواكم ». تقلبوا في مرضاته وثووا (٩) في جناته تحت عرشه في جواره فأكرم الله تعالى هذا المؤمن بمعرفته فأحرزه في ذمته وحرم عرضه ودمه وماله وعظم حرمته. فأعلمهم بالله أعظمهم حرمة وأقربهم وسيلة وأكرمهم عليه.

فمثل العالم (١٠) به كمثل رجل نظر الى شخص رجل حتي عرفه بالوجه فهو ساكن القلب حتي اذا عرفه بخصلة من خصال الشرف وجد قلبه قد تغير (١١)

---

(١) ظ: «في ذكرناه في ولده» — (٢) ع: «غسلته الملائكة» (٣) ظ: «عمر» (٤) ع: «وبه» — (٥) ظ: «والمسبحون» — (٦) ع: «ومنا» مرة واحدة فقط — (٧) ع: «خادم». — (٨) ظ: «تجاراتهم» — (٩) ظ: «واثوروا» — (١٠) ب، ع: «العلم» (١١) ع: «تعين».

له الى التعظيم والاجلال . فان كان قد جمعت هذه الخصال فى رجل واحد مما وصف الله عز وجل بها نفسه من الجود والغني والرأفة والرحمة والسماحة والكرم والمعرفة بالامور والقوة(١) والتدبير ومحاسن(٢) الاخلاق عظم شأن الرجل عندك حتى تهيم(٣) فى ذكره وتوصافه.

فمن كشف له الغطاء حتي(٤) عرف ربه تعالى بأسمائه الحسني وأمثاله(٥) العليا كان أسبى(٦) لقلبه وألهج لذكره(٧).

[تأديب النفس]

-٢٢-

وإن ابن آدم مطبوع على سبعة وهى : الغفلة والشك والشرك والرغبة والرهبة والشهوة والغضب. فهذه سبعة أخلاق. فاذا جاءه نور الهداية حتى عرف ربه عزوجل ووحده(٨) ذهبت الغفلة وذهب(٩) الشك والشرك(٩) فهو يعلم ربه يقينا وينفى عنه الشرك [١٠٨] وزال(١٠) الشك عنه . ثم لما جاءت الشهوة فأظلم الصدر بدخانها وفورانها ذهب ضوء عمله واستنارته وتحير في أمر ربه عز وجل كالشاك وظهر شرك الأسباب فكلما ازداد العبد معرفة وعلما بربه عزوجل واستنار قلبه وصدره انتقض(١١) من الغفلة ومن هذه الخصال السبع كلها حتي يمتليء صدره من عظمة الله عز وجل وجلاله فعندها كشف الغطاء وصار يقينا وزايله شرك الأسباب وماتت الشهوة وذهب الغضب وذهبت الرغبة والرهبة فلا يرغب الا الى الله عز وجل ولا يرهب الا منه ولا يغضب الا فى ذات الله

---

(١) ع : «فالقوة» — (٢) ع : «بمحاسن» — (٣) ع : «تهم» — (٤) ظ: ناقصة
(٥) ظ : «امثاله» — (٦) ظ : «انسا» — (٧) ظ : «يذكره» . (٨) ظ : «وحده»
(٩) ظ : «الشرك والشك» — (١٠) ب،ع : «زوال» — (١١) ظ،ع : «انتقص»

عز وجل ولله ولا يشتغل بشهوة (١) الا بذكر الله عز وجل .

قال له قائل : « صف لنا من رياضة النفس شيئا » . قال : ان النفس اذا اعتادت اللذة والشهوة والعمل بالهوي أقبلت علي فطمها عن العادة في كل شيء، فكلما اشتد عليها فطم شيء فأقبلْ قِبلَ (٢) ذلك الشيء حتي تقطمها عنه حتى يصير قلبك حرا يألف مع الله عز وجل بره ولطفه . فقد رأيت البازي كيف يلقى (٣) في البيت وتخاط عيناه (٤) حتي ينقطع (٥) عن الطيران ويربي باللحم ويرفق (٦) به حتي يأنس لصاحبه ويألفه الفا (٧) اذا دعاه فسمع صوته أجابه.

فكذلك النفس إنما تجيب (٨) ربها عز وجل فيما أمرها بعد فطامها عن عادات الامور التي اشتهت ولذت . فاذا فطمتها الزمتها الدعاء وثناء الرب عز وجل ومدائحه ونجواه حتي تأنس بذلك وتألف الذكر حتي ينكشف الغطاء بعد ذلك فيألف ربه عز وجل . وكذلك تجد الصبى قد الف ثدي أمه حتي لا يكاد يصبر عنه ساعة فاذا فطمته اشتد على الصبى وبكي وقلق فاذا دام الفطم (٩) نسيه وأقبل على الطعام والشراب فكلما وجد حلاوة الأطعمة والأشربة هجر الثدى وعاف ذلك اللبن . وكذلك تجد الدابة تؤخذ من الدواب السائمة (١٠) لتؤدب وتعود الركوب (١١) في الابتداء تنفر (١٢) عن اللجام والسرج فتشكل حتى تسرج ، وتلجم حتى تعتاد ، وتعلم السير حتى تصير أذنها الى العنان وقلبها الى إشارات الراكب بذلك العنان فاذا بلغ بها القنطرة وثبت وثبة ، ولا يدعها تجوز فتعتاد ذلك — فليس في كل مكان يوجد قنطرة — فيعودها الوثب، ويسير بها (١٣) في جلبة الصناعين مثل (١٤) الحدادين والنجارين (١٤) فاذا تقرت

---

(١) ع : «شهوة» — (٢) ظ : ناقصة . — (٣) ظ : «يأتي» — (٤) ظ : «عينيه» — (٥) ع : «ينفطم» — (٦) ع : «يرمق» — (٧) ظ : ناقصه — (٨) ظ : «تحبب» — (٩) ظ : «العظم» ب،ع : «القطم» — (١٠) ظ : «السائية» — (١١) ظ : «للركوب» — (١٢) ع : «الامندا بعض» — (١٣) ظ : «يسيرها» — (١٤) ع : «الحدادت والبحارت».

من تلك الاصوات أو تركت سيرها أدبها حتي لا تنفر ولا تتحير (١) حتي تصير أدبية سيورة .

فكذلك الآدمى يؤدب كما تؤدب هذه الطيور والدواب بالفطم عن عاداتها ، وكل ما تجد النفس لذته في وقت تفرح بذلك الشيء . فاذا فرحت به فقد تدنس بذلك الفرح فيصير غشاءً عليه، حجابا له (٢) عن ذلك الفرح . فكان أهل الصدق فى هذا الطريق يلزمون هذا الباب الذي وصفت فكل شيء يفرح نفوسهم من وجود لذة ذلك الشيء كائنا ما كان من طعام أو شراب أو لباس أو أهل أو ولد أو أخ أو مؤنس أو أصحاب (٣) أو أمكنة (٤) أوعرض من عروض الدنيا. فكانوا يتوقون الفرح لذلك فيأخذون من ذلك الشيء الذي لابدلهم منه على الضرورة ثم يهربون من لذته خوفا علي النفس أن تفرح بذلك . فان دام علي ذلك صاحبه فذلك تقوي الباطن . وأما تقوى الظاهر فهو حفظ الجوارح مع الخلق والملائكة . فاذا فعل ذلك فأدي (٥) الفرائض بمواقيتها (٦) وحدودها واستعان علي النفس برؤية الموتى والمقابر وأهل السجون والمواضع (٧) التى فيها النيران العظيمة من الأتون ومذاب جواهر الزجاج (٨) ـ فان فى ذلك قمعا للنفس ـ أورثه فعله بنفسه الغم (٩). ومن الغم الهم والأحزان (٩). ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ماعبد الله عزوجل بمثل طول الأحزان »

« تم كتاب الرياضة »

---

(١) ظ : « تحير » — (٢) ظ : ناقصة — (٣) ظ : « صاحب » — (٤) ظ : «مكنة» — (٥) ع : « فلائي » — (٦) ظ : «لمواقيتها» — (٧) ظ: « المواضيع » — (٨) ظ: « الزجاج » — (٩) . ظ : « ومن الغم الأحزان » .

حول تاثير العربية والفارسية في تكوين اللغة التركية

يوجد في الاتصالات الفكرية والحسية نوع من السيالية، فتعد هذه الاتصالات كأنها خاضعة لقوانين السيالية ، ومن المشهود أن الماء المنحبس في مستوى واطيء اذا وجد منفذا يتدفق صاعدا الى جهة الفوق ليصل الى سطح يوازي الماء الذى هو في مستوى اعلى لقانون توازن المياه ، وكذلك التناسب الحسى والفكرى يبدي حركة سريعة نحو التوازن كأنه خاضع لقانون التوازن ، ولذا لا يكون التوازن فى ساحة الحس والخيال مقيدا بشرط المساواة في قدرة الابداع . فقوم انجب فنانين يبدعون تحفا فنية لا تسامي اذا قارناه بقوم لا يستطيع صناعه أن يوجدوا بدائع فنية وجدنا أرباب الصناعات من الفريق الثاني في مستوى واحد مع المبدعين الاصليين من ذلك الفريق في الشعور بعظمة تلك التحف والاحساس بها بكل تقدير واكبار ، ولولا صعود شعور هؤلاء الى مستوي شعور هؤلاء لما شعروا بقدر تلك التحف ولا أعجبوا بتلك البدائع ، بل غير الفنانين ايضا قد يبدون كمال التقدير ونهاية الاعجاب تجاه بدائع الصنعة ، وهذا الاعجاب منهم يفيدنا تعالى نظرهم لذلك الاثر من تحت الى فوق فى مستوي حس مبدعه وخيال صانعه .

والاتراك الذين نزحوا من ديار آسيا البعيدة الى أناضول وأسسوا الدولة العثمانية كانوا متأثرين فكرا وحسا منذ عصور بمدنيات أمم ساكنهم اجدادهؤلاء من قبل فى ايران وبلاد العرب حتي ان مؤسس الدولة التركية التى خلفت الدولة السامانية فى (غزنة) كان بحيث يلذه الاصغاء في قصره الى الاشعار الفارسية التي

نظمها شعراء الترك ، ويقدم الفردوسى اليه الشاهنامه باللغة الفارسية ويؤلف العتبي تاريخه المعروف باسمه وهو آية فى الادب العربي فيظهر من ذلك مستوى هذا المؤسس في اللغتين مع كونه تركى الأرومة ، وكذلك مولانا جلال الدين ذلك المتصوف الكبير في بلاد الترك كتب كتاب (المثنوي) باللغة الفارسية وخاطب به اهل بلاده فى وسط أناضول ، ولا يدل هذا على ان الشاعر ترك لسان أمته من غير ما سبب رغبة فى الافادة عن افكاره واحساساته بلغة أمة سوى امته على خلاف ما فهم كثيرون، بل يدل هذا على امكان الرقى فى الحال باعانة قانون التوازن بدون انتظار الى انقضاء مدة تمكن من رقى لغتهم الى مستوي المدنية الفكرية والادبية التى لا مسوها مع خضوع التكامل فى اللسان بعوامل بطيئة ولو ملكوا فى لغتهم من مواد البيان قدر ما هو موجود فى الصنعة الأدبية الايرانية من وجوه الافادة لما ترددوا فى الكتابة باللغة التركية بل كان إذ ذاك الشاهنامة الفارسية تكتب باللغة التركية على ان تكون شاهنامة الاتراك كما كتب (سلطان ولد) — نجل مولانا جلال الدين — باللغة التركية اشعاره التى خاطب بها عوام الناس ، ولو كان مولانا جلال الدين يملك سليقة تركية تمكنه من اتخاذها واسطة لتبليغ افكاره المجردة العالية لكتب باللغة التركية كتاب (المثنوى) الذى خاطب به الخاصة ، ولسان الترك الذى بدىء في استعماله فى الدولتين السلجوقية والعثمانية باكمال نقصه بكلمات عربية وفارسية حينما كان يسير فى طريق اعتلائه الى مستوي ان يكون لسان العلم والأدب — كما هو عليه اليوم — احتفظ بلغته ولم يستبدل بها العربية أو الفارسية ليدخل تحت سلطان اللغتين وسيطرتهما ، بل لغة الترك التي هى غير كافية للتكلم بلسان العلم والتصوف الناطق بالافكار العالية المجردة الآخذة بقدرة اعتلائها عن شواهق العلم والتصوف ضمت الى نفسها كلمات من لغة الامتين الشقيقتين فى الدين حتى اصبح اللسان العثماني كامل الافادة فى العلم والادب بفضل هذه الزيادة وبما ضم اليه كل من نوابغ

الشعراء والادباء والعلماء مدى الدهور من بدائع الصنعة وروائع الفن وبصقلهم المتواصل لهذا اللسان اللطيف علي رغم مزاعم من يدعي : ان الكلمات المشعرة للأفكار العالية نبذت لأسباب غير قابلة للايضاح . لان هذا العمل ليس أثر أمم استولت على اللغة التركية بل ذلك وليد ثقافة الاتراك العثمانيين انفسهم ونتيجة مدنيتهم انفسهم حتي اصبح اللسان العثمانى كلسان اصلي لهم بعداستيلائهم علي أمم شاطروهم فى الفكر والحس وطاولوهم فى الشعور والاحساس فالكلمات العربية والفارسية فى هذا اللسان قد اندمجت فى تصريف صيغ الافعال التركية وانعجنت فى عجين اللسان المبتكر بدهاء الاسلوب العثماني بأيدى شعراء وأدباء مبدعين حتى فقدت تلك الكلمات أصلها بتحويل طبائعها الاشتقاقية الى قواعد الالتصاق فى اللغة التركية فصارت اصلا للسان الترك الادبى والعلمي الحديث ، وليس هذا التطور مما انفردت به اللغة التركية فى تاريخ الالسن واللغات ، فدونك فى الغرب تحول لسان الغول بعد استيلاء (روما) عليهم الي لغة فرانسة الحالية التي عليها مسحة لغة اللاتين ولسان فرانسه اليوم بينما تراه يشبه لسان عهد الانهزام الابدى الذى ارغم الفاتحون المغلوبين على قبوله لاتجد اللسان العثماني كذلك بل هو من غنائم الفتوح التى اغتنمها الاتراك الفاتحون من المغلوبين حتى ان عرش الشاه اسماعيل فى المتحف الهمايونى — فى الآستانة — يدخل فى عداد مفاخر الامة ولا يعد مفخرة لاجنبى ، فكيف يعقل ان تطرد الكلمات العربية والفارسية من سليقتنا ومن حجيرات ادمغتنا بتهوس همجى بدعوى أن زينات الكلمات وتراكيبها (مينياتور) إيراني ونحوت عربية ؟ وهذا يكون اشبه باخراج السجاجيد العجمية الفاخرة والاقمشة الحريرية الشامية من ريش الغرف ونبذها باعتبار أنها عجمية أو شامية ، والايرانيون سبقونا فى الاستعانة بالعربية فى ساحة التفكير وابداء ما فى الضمير وقد احتذيناهم فى ذلك ، ولا يصح أن تورد كتاب الشاهنامة المكتوبة بالكلمات الفارسية المحضة كحجة مضادة لنا من

حيث أن الـكلمات العربية أدخلت فى الفارسية رغم وجود مرادفاتها فى اللغة الفارسية لأن الشاهنامة أثر مملوء الحكايات الأسطورية وليست بكتاب على يضيق نطاق اللغة عن إفادة ما احتواه من المعانى العلمية علي ان سبق من ناظمها التزام الفارسي البحت في نظمها ، وكذلك لا يصح أن يقال ان ابن سينا التركى والفارابى التركى ألفا مؤلفاتهما باللغة العربية أو الفارسية ودرسا العلوم العقليـة باللغتين بدون أن يريا حاجة الي التزام تعصب قومى بالنظر الي ان العلوم العقلية التى كانا يدرسانها أتت الينا بواسطة العرب وأهل فارس .

إن (آناتول فرانس) من اكابر ادباء اللغة الفرنسية المغلوبة للغة اللاتينية يستطرد عند تحدثه عن اشعار (لافونتين) في كتابه المسمى (العبقرية اللاتينية) الي الحديث عن اللغة الفرنسية وادبياتها فيصفها بأنها تراث مقدس متوارث من الماضى منقول الي الاخلاف بيد اهتمام الأسلاف الفنانين ويقول : يجب إيداع هذا اللسان وشعره وأدبه بكل مخزوناتها البديعة فى آذان اطفال فرنسة وهم في حجور امهاتهم . وهذا الاديب المرتبط بوطنه وأمته برباط قوي من الحب البالغ وامثاله من ادباء قومه لم يسمع منهم — ولن يسمع — أن حاولوا بدعوى احياء لسان الغول القديم ابعاد اللاتينية عن الفرنسية بل ابعاد الفرنسية من فرنسة نظرا الي وجود كلمات لاتينية فى اللسان الفرنسى ، واشمئزاز منها، واللسان الفرنسى لغة فرنسة الذين هم اليوم أخلاف (جولوا) وكذلك اللسان العثمانى لسان الأتراك الذين هم اليوم اخلاف الاويغور والاوغوز، وكم لنا من (لافونتين) عندنا خدموا هذا التراث المقدس الموروث من الماضى فلا تكون من حق احد محاولة فك رباط هذا اللسان البديع وتبديد كلماته بادعاء ان فيه كلمات اجنبية وحيث جاء الاسلام الينا بطريق إيران اتصلت الأتراك بالمدنية الاسلامية بطريق الثقافة الايرانيـة وكان المبدعون من العثمانيين خاصة وقعوا فى تكاملهم الأدبى تحت تأثـير آثار

الايرانيين اكثر من وقوعهم تحت تأثير آثار العرب، وليس معني هذا التأثير التقليد ، ونحن اذا قارنا شعراء العثمانيين بشعراء العرب مثلا فالشاعر المشهور (نابى) التركى المعروف باشعاره الحكمية نجده شاعرا كبيرا يشبه (المعري) وهو قد قرأ الدواوين العربية طبعا لكنه لم يقلد شعراء العرب فى اشعاره المشهورة التى خطتها يراعته بل كان استاذا فذا فى مدرسة حكمة مستقلة ، وأبياته الآتية المشهورة له فى (نعت النبى) عليه السلام تعطينا فكرا عن مجال تفكير هذا الشاعر واسلوبه وتلك الأبيات هى هذه :

ايله بازار جهانه برآلور كوزله نظر   كيمي همدست رواج و كيمي همكرد كساد

(يعني : انظر الي سوق العالم بعين الاعتبار فبعضهم بيده بضاعة رأئجة وبعضهم عرضة التأخر بسبب الكساد)

نه بوترتيب حكم جمله بنى آدم ايكن   بريسى خانه يا بار، بيريسى اولمش ابرغاد

(ماهو السبب فى ترتيب هذا الحكم مع ان الجميع سواسية فى أنهم بنو آدم احدهم غنى يستبني بيتا والآخر فقير يشتغل عاملا في البناء .)

بوفـــنا سير كهنده عجبا وارمى اوله
صيدا يجون كنديسى صيدا ولديغن آكلار صياد

(وهل يوجد فى هذا العالم البالي السائر الى الفناء صياد يشعر بأنه صيد في سبيل اقتناص الصيد ؟)

اى ايدن جامهٔ اطلسله تفاخر كوزك آچ   سكا اطلس كورونور برك حقير فرصاد

(يامن يتفاخر بلبس الاطلس افتح عينيك يتراءى لك ورق الفرصاد الحقير أطلسا !)

عارف اول دست كشا اولمه عطاى جرخه
نه عطا ايلرايسه آخر ايدر استرداد

(كن عارفا ولا تمد يدك الي عطاء الزمان فان كل ما اعطاه يسترده في الآخر)

سكا خلق او لدى جهان سندن آلور فيضى ينه
احمد آباده كلور امتعهٔ خير آباد

(خلق لك العالم والعالم يستفيض منك ايضا فهاهى تأتي امتعة (خير اباد) الى (احمد آباد) [بلدان فى بلاد العجم يشير الى ان خيرات العالم التى هى بسبب فخر العالم عليه السلام ترد الى العالم الذي عمر بسبب احمد المصطفى فالخيرات منه واليه]

سنك اوصافكي عدايتمك ايجوندر يوقسه
بوقادار اولمز ايدى نامتناهى اعداد

(لم تكن الاعداد غير متناهية الى هذا الحد لولا ان المقصود بذلك هو تعداد اوصافك)

رهزنه راست كلن رهروه دوندم آخر
ايلدي نفس وهواتقد حياتم برباد

(صرت كسالك طريق صادفه قاطعه وقد جعل النفس والهوى نقدحياتي يذهب ادراج الرياح)

آفتابك ايشيدر غوره يى انكور ايتمك
سيئاتم حسنات اولور ايدرسه ك امداد

(من عمل الشمس جعل ما فى الكمامة عنبا فاذا امددت تصبح سيئاتي حسنات)

بنده كى جرأت مدحك او سبندركيم

كلدى نطق ايتدي حضور كده نباتات وجماد

(واجترائى على مديحك ناشىء من أن النباتات والجمادات أتت واخذت تنطق فى حضورك)

وعدّ أدبيات أكابر المبدعين من شعرائنا من أمثال : (فضولى وباقي ونفعي ونابى ونديم) غير قومية بعدّها أدبيات السرايات والقصور المقلد فيها طراز أدبيات العجم أو بعدّها أدبيات الأمة بمعني انها تترنم بالاحساسات العامة لمعشر الاسلام المشتركة بين العرب والفرس والترك وغيرها بلغة ملحومة من تلك اللغات بابعادها هكذا عن ان تكون أدبيات تركية صرفة ، فالتصدى فى كتب تاريخ أدبيات الترك الحديثة لتقسيم الادبيات هكذا تحت عناوين مصطنعة مما يدل علي أن مدونى تلك الكتب غاب عنهم علم مجرى الادب التركى على موازاة جريان التاريخ ، والدور الذى يسمونه (دور أدبيات الأمة) — في صدد التعريض للاسلام — هو دور المفاخر حقا ولو لم تكن الاتراك مسلمين كانوا يتغنون بتلك المفاخر ايضا لكن كان اذ ذاك (نفعي) الذي قال في (كنج عثمان) — السلطان عثمان الثانى الشاب — :

آفرين اى روز كارك شهسوار صفدرى

عرشه آص شيمدنكرو تيغ ثريا جوهرى

(مرحى لك يافارس الدهر الفذ المخترق لصفوف الاعداء علق على العرش سيفك المصنوع من جوهر الثريا)

تيغكه نوله يمين ايلرسه روح مرتضى

برغزا ايتدك كه خوشنود ايلدك پيغمبرى

(ماذا على روح المرتضى لوحلف بسيفك الباتر فقد غزوت غزوة أرضيت بها الرسول وهش لها عليه السلام) لا يتأخر عن اقامة اسم مقدس — عندهم — بدل اسم النبي عليه السلام .

ويوجد بين أدباء فرنسة دينيون امثال (شاتوبريان) و (لامارتين) حتي ان (فولتر) الذي شهر باللادينية لم يأب ان يظهر غاية الخضوع للبابا والتفانى في اجلاله كما هو شأن الدينيين من النصارى حيث قال في أثر قدمه اليه : (مقبلا لقدميك) مع ان الخضوع الى هذه الدرجة مما تأباه عزةالنفس والـكرامةالانسانية ولم تقسم أدبيات فرنسة الى مثل ادبيات الأمة مع وجود آثار شعراء دينيين فى ادبهم تترجم عن الاحساسات النصرانية التي لاتتحصرفي داخل الحدودالفرنسية بل تفيض وتشمل . والتقسيم الطبيعى للأدبيات هو تقسيمها الي اقسام الحماسة والفخر والنسيب والمديح والهجاء والرثاء واي قيمة تكون لتلك التقسيمات المصطنعة بعد تنويع الادبيات الى انواعها الطبيعية ؟ وادبياتنا التى يراد عدها غير قومية بتقسيمها الى ادبيات الديوان وأدبيات السراى وادبيات الأمة ، اغلبها أدبيات دور تعده الأمة مدار فخرها بحق ، ويوم كانت جيوشنا تجول فى عواصم اوروبا ماكانت الأمة تقاسى نكبات كانت تقاسيها فى عصر الـكاتبين المشهورين (شناسي) و (كمال) الذي يعده حدثاء المورخين : الدور القومى للأدبيات ، فكيف يتصور ان يكتب الشعراء قبل ايام النكبات اشعارا عن النكبات والدفاع عن حقوق الأمة السياسية المهضومة ، ودور (شناسى) و (كمال) ليس بدور دخولنا فى دائرة مدنية اوروبا بأدبياتنا ايضا كما يزعم بعضهم بل دور (شناسى) و (كمال) هو دور أخذ فيه المبدعون من شعرائنا يفكرون فى ساحة حقوق المجتمع وواجباته بعد انقضاء زمن وهى الفتوح لنشائد الفخر فأيام شناسى وكمال أيام سيادة حالة الدفاع في الدولة ، بدأ فيها الأدباء يقتبسون من أدبيات اوروبا السياسية دساتير

اجتماعية لم تكن تجري على الألسن في عهد مدنيتي العرب والفرس ، وكان الاقتباس من الغربيين مستقرا في هذه الدائرة المعينة الحدود حتي بقى لساننا وادبياتنا الى الزمن الاخير في غاية البعد عن ان يمسها تيار التغيير والتحريف المتسلطين من الغرب على كل شيء فى الشرق حتي المقدسات ، بفضل ذلك الوقار القومى المغروس في النفوس من ترنم المفاخر المتوارثة ، بل لم يحصل أي تحول فى شعرنا مما يحق ان يعد اوروبيا غير شكل (سونته) ذات اربعه عشر مصراعا والكلمات الافرنجية التي لا يستساغ استعمالها في النثر الا بصعوبة لم يقع استعمالها فى شعر جدى ولا مرة واحدة رغم كل ما وقع من وجوه التفرنج فى هيئتنا الاجتماعية .

وشاعرنا العراقى المشهور (فضولى) المترنم عن حرقة عشق بالغ كابن الفارض بمصر يفيد احساساته في شعره بهيجان ديني في الغالب فهل يمكن لنا ان نطرد هذا الشاعر من زمرة شعرائنا القوميين بوسيلة أنه يوجد فى اشعاره طراز العرب والفرس فى المضامين والاستعارات فضلا عن التراكيب والعبارات او بسبب انه ينظم اشعارا فى العشق المحض مع انه يقول :

نسبح من اهدى النفوس الى المني وقدر اشكال الأمور وحلها
نقدس من لولا اعانة فضله لما علم الاسماء آدم كلها

و :

اثني على خير الأنام محمد كشف الدجى بضياء بدر جماله
بثنائه رفعت مدارج قدرنا خصت تحيتنا عليه وآله

و :

وصلك بكاحيات ويرير ، فرقتك ممات
سبحان خالقى خلق الموت والحياة

[يعني : وصلك يعطيني الحياة وفرقتك المماة]

و :

جون خاك كربلاست فضولى ، مقـام من
نظمم بهر كجا كه رسد حرمتش رواست
در نيست، سيم نيست، كهر نيست، لعل نيست
خاكست شعر بنده ، ولى خاك كربلاست

ومعني البيتين فى اللغة الفارسية : حيث كان تراب (كربلاء) مقامى يافضولى يستحق نظمي الاحترام أينما وصل ، ليس نظمى درا ولافضة ولا جوهرا ولا عقيقا بل شعر هذا العبد تراب ولكنه تراب كربلاء .

واشعاره التي كتبها هذا الشاعر هكذا بالعربية والفارسية أو من نوع الملمع بالعربية والتركية داخلة في عداد تراثنا الأدبى ، و (فضولى) هذا بديوانه القيم هو شاعرنا الكبير الوحيد في اللهجة الآذرية التركية .

ابراهيم صبرى

بعض منتخبات من

كتاب الالمام بالاعلام فيما جرت به الاحكام والامور المقضيه فى واقعة الاسكندرية

(سنة ٧٦٧ هـ)

تاليف النويري الاسكندري

الثلاثة المنتخبات الاتي ذكرها فيما بعد أستخرجت من الاوراق رقم ٢٥ ب الى ٢٦ ا و ٧٩ ب الى ٨٠ ا و ٩٤ ا الي ٩٨ ب (مخطوط مكتبة برلين) وقد علقنا عليها فى القسم الافرنجي السابق من هذا البحث.

ا

ذكر المنامات التي رأيت قبل واقعة الاسكندرية ، قال المؤلف غفر الله له ولوالديه وللاقربين اليه ولجميع المسلمين ، اخبرنى الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن صلاح التاجر المصرى قال كنت بالاسكندرية قبل الواقعة بايام قلايل فرأيت فى المنام ان رحبة الجامع الغربى (١) صارت بحرا طافحا واذا بالسماء قد مطرت جمرا يتوقد فشرب الجمر ذلك البحر بكماله وصار الجمر على حاله ينقد ثم مطرت السماء بعدذلك ماء فاطفي ذلك الجمر فصار فحما اسودا قال فمددت يدى الى فحمة لا تناولها فاتقلقت فلقتين الواحدة كبيرة والاخرى صغيرة فتناولت الصغيرة فلولا القيتها سريعا احترقت اصابعى من شدة حرارتها قال فاستيقظت

(١) انظر القسم الافرنجي

من نومى فزعا مما رأت فجرى بعد ذلك وقعة الاسكندرية ، واخبرنى الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد المؤدب قال رأيت فى المنام قبل وقعة الاسكندرية بايام قلايل كان سباتي (١) احترقتا بالنار فعبر المنام المذكور بان الاسلام يحدث فيه حدثا فحدث أمر القبرسى بالاسكندرية ، واخبرنى الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن احمد التاجر السفار قال كنت فى الاسكندرية فرأيت فى المنام قبل الوقعة بخمسة عشر يوما كانى فى قصر عظيم علي ساحل البحر الملح وجماعة كثيرة من الرجال والنساء خارج القصر وكانهم احسوا بعذاء فصارت النساء يلطبن خدودهن ويقلن واء واء قال فقلت لهن قولوا يارسول الله نحن فى حسبك نحن فى جيرتك ثم قال ورأيت طائفة من الفرنج مسلسلين داخلين الاسكندرية وفيهم جنس لهم اذناب كاذناب القرود قال فانتبهت من نومى مذعولا مما رأيت فجرى بعد ذلك وقعة الاسكندرية ، وأخبرنى على بن راشد الحجازى المقيم بالاسكندرية والمدير برقع التجار علي الدواوين يكتبون عليها خطوطهم قال رأيت في المنام قبل الوقعة بنصف شهر نسوة طوال القامات عليهن البزر البيض فسألت احداهن عنهن فقالت انهن اولاد الانبياء والشهداء والصالحين ضمهن أباؤهن خارجين بهن من الاسكندرية فقلت ما سبب ذلك قالت ان الاسكندرية مسخوط عليها قال فضربت بيدى الواحدة على الاخرى واذا انا اسمع حس رجال ولا اراهم ثم ان النسوة اختفين عني وكن بشارع (٢) قاعة رماة القرافة ومدرسة البلبيسى قال فانتبهت من نومى مرعوبا فجرى بعد ذلك وقعة الاسكندرية ، وأخبرنى الشيخ الصالح ريحانى الحبشى وذكر ان له سبع غزوات في الفرنج قال بينما انا نايم بدمشق فى شهر رمضان سنة ست وستين وسبع مائة واذا بقائل يقول قم وامض الي الاسكندرية لتصلي على اهلها قال فانتبهت من نومى وانا متعجب

(١ــ٢) انظر القسم الافرنجي

من ذلك فسافرت منها الى القاهرة فاقمت بها أياما وتوجهت الى الاسكندرية فى اول المحرم سنة سبع وستين وسبع مابة فلما علمت ان الفرنج ظفروا بالاسكندرية اختلطت بهم لمعرفتي بلغتهم بعد ان تزيت بزيهم وتوصلت الي الملك القبرسى فصرت مع جملة خدمه فاختلست احد مهاميزه الذهب فصار عندى الي ان بعته بثلثماية درهما نقرة ثم قال وكانت الفرنج تستخدم رجال المسلمين فى النهب يحملونه لهم وقالوا لهم نعتقكم بعد ذلك فلما فرغ النهب اخذوا سبعين رجلا منهم وربطوهم بالسلاسل في صارى مركب كان ملقى بالجزيرة واطلقوا فيهم النار فاحترقوا وماتوا شهداء رحمة الله عليهم اجمعين .

— ٢ —

ذكر منام ريوك والد ريير قبل مولد ريير صاحب قبرس لعنهما الله تعالي وصفة فتح الصحابة رضي الله عنهم للاسكندرية ودمياط وغير ذلك من الواردات المستطردات ، حدثني ابو محمد عبد الله بن محمد الاسكندرى عن بعض اسارى المسلمين قال كنت فيما مضى من الزمان اسيرا بقبرس وطالت مدتي فى الاسر بها فجلست يوما الى جانب قسيس فسألني عن مصر واخبارها فشرعت اذكر له كثرة جيوشها وعددها وعظم مملكتها ومنعتها وكثرة خيرها وبركتها فقال القسيس حدثني الملك ريوك صاحب هذه الجزيرة انه رأى في منامه قايلا يقول له يخرج من صلبك ولد يظفر بالاسكندرية قال الاسير فتعجبت من قول القسيس وقلت له هذا المنام اضغاث احلام ان صاحب قبرس لا تقدر على الاسكندرية ابدا لحصانتها ومنعتها وكثرة اهلها واسلحتها فقال القسيس هكذا حدثني به الملك وانا ايضا متعجب من ذلك وقد يكون هذا المنام كما ذكرت اضغاث احلام ثم ضرب الدهر ضرباته وصح منام ريوك المذكور وظفر ريير بها فى اواخر المحرم سنة سبع وستين وسبع مابة فان كان ريير الملعون فعل بالاسكندرية

ما فعل فقد فعلت المسلمون بنصارى الروم قديما اكثر ما فعل القبرسى اللص بها لان المسلمين ملكوها واقاموا بها المئين من السنين والقبرسى دخلها لصا وخرج منها هربا .

- ٣ -

ذكر السبب الذى حمل صاحب قبرس على غزوة الاسكندرية وغير ذلك من الواردات المستطردات ، وذلك ان الله سبحانه اذا اراد أمرا وقدر تقديرا قدم على ذلك القدر المقضى اسبابا يتوصل الى ذلك المحتوم المقدور الا ترى ان الله سبحانه لما قضى ان الافرنج تظفر بالاسكندرية كيف قدم على ذلك المقدر المقضى اسبابا سبعة ، السبب الأول منعة السلطان الصالح ، ان السلطان الصالح صالح (١) بن الملك الناصر محمد بن الملك المنصور (٢) قلاون سلطان الديار المصرية والشامية وغيرهما منع دواوين النصارى فى سنة خمس وخمسين وسبع ماية من الديونة وان احدا منهم لا يكتب بديوان الا ان اسلم ومن بقى على نصرانية يلبس خشن الثياب وان تقصر اكمامهم واذيالهم وتصغر عمايمهم ويركبون الحمر على شق واحد وكذلك ساير النصاري الذميين فامتثل ذلك وكان فعل السلطان ذلك بهم عزة ونصرة لدين الاسلام وان تكون ساير الدواوين فى دولته مسلمين لا كافرين ...... ثم أمر السلطان ان يفعل باليهود كما فعل بالنصارى ان بقوا علي يهوديهم من تصغير العمايم وتقصير الثياب وان تتيزر نسوان النصارى بالبزر الزرق ونسوان اليهود بالبزر الصفر ليتميزوا من نسوان المسلمين بذلك فتعبثت باليهود والنصاري عوام المسلمين صاروا يرمونهم من اعلي الحمر بوكزهم لهم ويستسلمونهم بالضرب والاهانة ويتسببون فى كتب

(١) اسم هذا السلطان الملك الصالح صلاح الدين صالح
(٢) في الاصل : الناصر !

الحجج عليهم باسلامهم فعلوا ذلك بمصر والقاهرة والاسكندرية فصارت الافرنج بالاسكندرية لما رأو عوام المسلمين فعلوا بالنصارى الذميين ما فعلوه من استسلامهم لهم بالضرب والاهانة خافوا لئلا يرتدوا عن الاسلام اذا سافروا فصاروا يرفعون بضائعهم واثاثهم الي المراكب بسرعة وسافروا اخبروا نصاري الرومانية بما فعلته المسلمون باهل النصرانية فكان ذلك والله اعلم سببا لهيجان القبرسي وطوافه بارض الرومانية وجمعه للصوص اهل ماء المعبودية وحشره بهم الى الاسكندرية ، وسيأتى فيما يرد من هذا الكتاب خبر طوافه وجمعه لزعران النصارى ومساعدة ملوكها له حتي ظفر بالاسكندرية على حين غفلة من جيوش الديار المصرية ان شاء الله تعالى ، السبب الثانى كما قيل والله اعلم ان بطرس صاحب قبرس لعنه الله لما ولى الملك بعد هلاك ابيه ريوك ارسل الى السلطان الملك الناصر حسن يسأله ان يرسم له بالتوجه الى بلد صور بساحل الشام ليجلس علي عمود بها كعادة كل من يملك جزيرة قبرس لانه لا يتم له ملكها بزعمهم الا بالجلوس على ذلك العمود او مكانا مختصا بالجلوس الملك فيه ليتم له بذلك الملك ويصح له نفاد حكمه فى رعينه فاحتقره السلطان ومنعه الدخول الى بلد صور فكان ذلك والله اعلم سببا لغزوة الاسكندرية ، السبب الثالث انه اتى الى مينة الاسكندرية في شوال سنة خمس وخمسين غرابا فيه كراسلة اى لصوص (١) من الافرنج تشوش مينتها وتخطف ما تقدر علي خطفه فصار الغراب المذكور يدور من مينة الاسكندرية الغربية الى مينتها الشرقية فرأى مركبا اتت من جهة المينة الغربية قدمت الي الاسكندرية من بر التركية فيها تجار المسلمين بمتاجرهم فهاجمها الغراب المذكور وحاربها فحاربته وقاتلته فلم يقدر عليها لعلو سمكها وخروج رماة المسلمين فى القوارب من الساحل لحمايتها منه رموا عليه سهامهم بقسى الجرخ

---

(١) انظر القسم الافرنجي

التي معهم فسلمت منه ودخلت بحر السلسلة ارست بشاطيه بالقرب من الباب الاخضر فصار الغراب المذكور يجول يمينا وشمالا فارسل اليه الامير سيف بلاط نائب السلطان بالاسكندرية باشارة تاج الدين موسي بن الخازن ناظرها قناصلة الفرنج المقيمين بها يستخبرونه عن امره وما سبب جولانه فى المينتين فرجعوا فى القارب الذى ركبوه اليهم اخبروهما عنهم انهم يريدون ما يأكلون ويشربون ويرحلون فارسلا لهم مأكولا وقرب ماء فاخذوا القرب بمائها وكانت نحو الخمسين قربة وكان المأكول خبزا ورمانا وموزا وسمكا وغير ذلك ثم انهم نظروا مركبا قدمت من الشام فوثبوا عليها اخذوها بما فيها من البضايع ورموا رجالها بمينة بوقير ومضوا بها ولم يراعوا حق الاحسان بما طعموا وسقوا فكانوا كما قيل

ان العدو وان ابدي مسالمة اذا رأى فيك يوما فرصة وثبا

وسيأتى فيما يرد من هذا الكتاب خبر زورق المغاربة الذى أخذته الفرنج القبارسة من مينة الاسكندرية بوسقه والمركب الذى اخذته الفرنج ايضا من خارج مينتها فى تواريخها ان شاء الله تعالى ، ولما بلغ السلطان الملك الناصر حسن خبر الغراب المذكور عز عليه ما فعل معه من المأكول والمشروب وقال العدو ينبغي جوعه وعطشه فكيف يطعم ويسقى ليقوى علي اذي المسلمين ثم انه أرسل الامير سيف الدين بكتمر الشهير بالوشاقى الي الاسكندرية كاشفا لخضر ونزل بدار العدل المجاورة لبيت المال وهو الذى كان بناها ايام ولايته بها فكشف عن الخبر وجرت امور يطول شرحها ثم ان صاحب قبرس اتاه خبر الغراب المذكور وما فعله بمينتي الاسكندرية مع ما اطعم وسقي ولم يخرج له احد حاربه ولا قاتله طمع فيها وكان فعل الغراب المذكور كما قال الشاعر

امور تضحك السفهاء منها ويخشي من عواقبها اللبيب

فاستجاش القبرسي الجيوش من ارض الرومانية بعد ظفره بمدينة انطاكية ير

التركية وتوجه بتلك الجيوش النصرانية نحو الاسكندرية والطلب علي قدر عزة المطلوب فبذل الروح والمال فى ركوب المشقة لينال وصل المحبوب كما قال الشاعر

وكل تقيس القدر مطلبه وعر   ومن طلب الحسناء لم يغنه المهر

ثم انه هان عليه سفك دمه بعد الجروح فبذل مهجته والروح ولسان حاله يقول

تريدين ادراك المعالي رخيصة   ولابد دون الشهد من ابر النحل

فلما تحمل الملعون المشقة وابذل فى كلاب النصاري النفقة ولم يجد بالاسكندرية احدا من جيش الحلقة دق فيها بجيشه دقة اكل اللحم وشرب المرقة كما سيأتى ذكر مفصلا ان شاء الله تعالى فافتخر الملعون بظفره بالاسكندرية بين ملوك النصرانية .... ، السبب الرابع ان غرابا هجم على الجزيرة المقابلة لرشيد واخذ منها من المسلمين خمسة وعشرين نفرا ما بين رجال ونساء وصادف احد الفرنج بتلك الجزيرة بقرة يتبعها عجلها فضرب الفرنجى العجل بسيفه قطعه نصفين فلما رأت البقرة ما فعل الملعون بابنها هجمت عليه نطحته بقرونها القته بالارض سريعا وصارت تتابع عليه النطح حتي قتلته فاخذت بثأر ولدها وكان خلفها خصا من القصب فيه ثمانية من الرعاة ليس بايديهم غير عصيهم فقصدتهم جماعة من الفرنج ليستأسروهم فصارت البقرة تهجم فيهم وتنفرهم عنهم الي ان ادركتهم المسلمون بالاسلحة القاطعة والجواشن المانعة فهربت الفرنج عند رؤيتهم لهم فكانت تلك البقرة سبب سلامة الذين كانوا بالخص المذكور ثم ان المسلمين لما رأوا الفرنجى مطروحا بالارض قتيلا متضمخا بدمائه وولد البقرة مقسوما شطرين سألوهم عنها فاخبروهم بفعل البقرة بالافرنجى حين قتله ولدها وسلامتهم من الاسر بسببها فاخذ صاحب البقرة سلب الفرنجى وقال غنيمة بقرنى فقد جاء فى الحديث من قتل قتيلا فله سلبه والبقرة ملكي وقد جاء فى الخبر انت ومالك لسيدك .....

ثم ان الفرنجي قتيل البقرة صلب ورجم وصارت الناس تأتي لتنظره ويقولون هذا قتيل البقرة هكذا أخبرني بذلك رجل من أهل رشيد والله اعلم ثم ان القبرسي لما بلغه خبر الغراب وما فعله بجزيرة رشيد من أخذه الاساري منها فطمع في الاسكندرية وعمل عليها حتى ظفر بها ، والسبب الخامس ان ثلاثة اغربة اتوامينة بوقير وقت الفجر سابع عشرين شعبان سنة اربع وستين وسبعماية أخذوا من قصور البساتين ستة وستين نفرا من المسلمين ما بين رجال ونساء وصبيان واثاث ومضوا بهم الى ساحل صيدا بالشام افتدتهم منهم المسلمون ورجعوا الجميع الى اوطانهم ببوقير ، وبوقير أرض بها بساتين وقصور وهي شرقي ظاهر الاسكندرية على ساحل البحر الملح ، فذكرت الاساري ان عدة الفرنج اصحاب الغربان الثلاثة ماية نفس من جملة سيوفهم سيوف خشب مطلية بالقزدير الابيض يوهموا بها لعدم قدرتهم علي ثمن سيوف يشترونها لكن لما اخذوا فدا المسلمين المأسورين بصيدا صار لهم بذلك السيوف والسلاح فالله تعالي يخذلهم ويلعنهم ويخذيهم فلو كان للمسلمين حين اتو الي بوقير غراب واحد معمور بالرجال والسلاح اخذهم سرعة فلما بلغ القبرسي فعلهم ذلك ببوقير ولم يجرد احدا من اهلها في وجوهم سيف واحد طمع في الاسكندرية ، السبب السادس انه اتي الي جهة بوقير ست غربان جروا في البحر ليلا جريا مفسودا لعدم جاسوسهم الذي يكون في البر يقد لهم نارا في الليل يقصدون جهتها فسمعت الصيادون الذين يصيدون السمك في الليل داخل البحر في قواربهم حس جذف تلك الغربان فاخذوا حذرهم منهم فمضت الغربان بجريهم المفسود الي جهة رشيد وكان جريهم اولا بقلاعهم وجذفهم لبوقير فلما انفسد بهم الجاري الي رشيد نزل جماعة كبيرة من الفرنج من ثلاثة اغربة اليها ففطنت بهم المسلمون فاتوهم بكثرة عددهم وعددهم فهربت الفرنج منهم طالبين غرابا من الثلاثة فسبقهم احمد الجداوي المعروف بالباشق الى

اسقالة (١) الغراب رماها البحر فترامت الفرنج البحر ليعوموا الي الغراب عند تبريز الغراب بمن بقي فيه داخل البحر خوفا من سهام المسلمين فلما القوا الفرنج ارواحهم في البحر من شدة الخوف من المسلمين الذين اتوهم يهرعون غرقوا كلهم لثقل الحديد الذى عليهم منعهم العوم الى الغراب المذكور فقذفهم البحر بعدايام الي الساحل فكان عدتهم ثمانون رجلا فاحذوا اهل رشيد سلبهم واحرقوهم بالنار، السبب السابع مافعلته عوام المسلمين بالاسكندرية بقتلهم بها للفرنج البنادقة فلما هم القبرسى بالعمارة علي الاسكندرية اعانته البنادقة بسبب قتل المسلمين لاصحابهم بالاسكندرية وسأذكر فيما يرد من هذا الكتاب سبب قتل المسلمين لهم في موضعة المستحق له ان شاء الله تعالي ، ثم ان القبرسى لما قصد غزو الاسكندرية استنجد بملوك النصاري باشارة الباب لهم في ذلك ، والباب هو بتفخيم الباء الاولي وهو الذي تنقاد النصاري به ويزعمون انه من ذرية الحواريين وعنده الصليب الاكبر الذي اذا ابرزه للغزو لم يبق ملك من ملوك النصاري الا اتي بجيشه نحوه فاذا خرج الباب بصليبه ذلك ارتجت له بلاد النصرانية فيظفر بتلك الجيوش القوية علي مملكة من خالفه من ملوك الرومانية فلما اعانت ملوك النصاري صاحب قبرس بالمال والرجال والغربان باشارة الباب لهم فى ذلك تعمرت المراكب له على ما قيل برودس لانها دار صناعة الفرنج فكانت عمارتها على ما قيل في اربع سنين وذلك في مدة طوافة على الملوك فلما رجع الى قبرس وجدهم تهيأوا له فجمع ما جاء به على ما عمر له وتوجه الي الاسكندرية ، وكانت الاخبار تأتي الي الاسكندرية بان العمارة عند القبرسي فاستهم نائب السلطان بها وهو الامير زين الدين خالد فرفع سورها القصير من جهة الباب الاخضر وصار يجتهد في العمارة ويرسل بطلب من الامير يلبغا الخلسكي (٢) مقدم الجيوش المنصورة الاعانة علي

---

(١) انظر القسم الافرنجي
(٢) دايما كذا في الاصل بدل الخاصكي

عمارة السور ويعلمه بخبر عمارة القبرسي للمراكب الحربية فيقول ان القبرسي اقل واذل من ان يأتي الي الاسكندرية وما علم يلبغا ان شرارة احرقت الجلمود وبعوضة اهلكت النمرود ودلة قتلت فيلا وبرغوثا اسهر ملكا جليلا........ ثم ان القبرسى اتي بعمارته الى الاسكندرية فظفر بها وتمكن جيشه منها من بعد صلاة الجمعة الى آخر يوم السبت ثانية نهب وسبا وحرق وخرب بعد ان قتل من المسلمين كثيرا فطوبي للمتقولين من المسلمين فى يوم الجمعة فانه يوم مبارك ...... وكان الخبر يأتي الى القبرسى ان الاسكندرية بها طوايف قاعات يبيتون بساحل مينتها لم يعرفوا الحرب ولا باشروه ابدا بل يخرجون متزينون بالملبوس قد تطيلسوا من فوق العمايم التى علي الروس يتحظرون فى مشيتهم ويتطيبون بطيبهم فتزرغت لهم النسوان ويصير كل واحد منهم بزينته فرحان ومعهم الاسلحة الثقال لكن ليس تحتها الموقف الحرب رجال مع كل واحد منهم سيف تقلده مجوهر النصل جيده مزخرف بالذهب كجمرة نار تلتهب ومع ذلك حامله جبان يفزع من نعيق الغربان كما قال الشاعر

وما السيف الامستعار لزينة اذالم يكن امضى من السيف حامله

والحرب لها ارباب كالسباع كما قيل فى المثل من لم يكن اسدا افترسته الضباع واكلته حيا ومن لم يكن كالعقرب طمع فيه كل كلب اجرب كما قال الشاعر

ومن لم يكن عقربا يتقا مشت بين اثوابه العقرب

فلما علم القبرسى حالهم طمع فيهم وقال اذا لم يكن فى الاسكندرية من لم يحسن الطعن ولا الضرب فالظعر بها سهل لاصعب واذا لم يكن بها رجال حرب مقيمة فالسلاح مع الجبنا زيادة فى الغنيمة والمنايا فى السيوف كوامن لا يهيجها الا الشجاع قال الشاعر

ان المنايا في السيوف كوامن   حتى يهيجها فتى هياج

ومهيج يغشى المضيق بسيفه   حتى يكون بسيفه الافراج

فأتي القبرسي الملعون برجاله المجتدة المعروفين بالخيانة معهم اسلحتهم المعتدة القاطعة المستعدة فرأوا الرجال علي الساحل ليس عايهم ملبوس حرب طايل ورأوا فرسانهم عربان قد تخللوا بالكسيان فرمتهم الفرنج بالسهام فطاروا كطيران الحمام فظفر الملعون بها ورتع في جوانبها وجرى ما سيأتى ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى فسبحان الملك العظيم الذي اذا اراد امرا قدم اسبابه .....

ا. كومب